
PASTE OILE MELE

FILOCALIA

SAU CULEGERE DIN SCRIERILE SFINȚILOR PĂRINȚI CARE ARATĂ CUM SE POATE OMUL CURĂȚI, LUMINA ȘI DESĂVÎRȘI

Volumul VII

SCRIERI DE:

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, TEOLIPT AL FILADELFIEI, SFÎNTUL GRIGORIE SINAITUL, SFÎNTUL GRIGORIE PALAMA

TRADUCERE, INTRODUCERE ȘI NOTE
de Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI — 1977

CUVÎNT PLIN DE MULT FOLOS
DESPRE RUGĂCIUNE, TREZVIE ȘI PAZA INIMII
AL LUI
NICHIFOR DIN SINGURĂTATE

Nichifor din singurătate

Scurtă notă biografică

Despre timpul în care a trăit Nichifor din singurătate nu se știa nimic sigur pînă ce n-am aflat și publicat noi un text din Cuvîntul II din Triada II al sfîntului Grigorie Palama contra lui Varlaam și anume: «Pentru cei ce se liniștesc cu sfințenie» (ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων τῶν ὑστέρων ὁ δεύτερος). Apărînd pe acest Nichifor, atacat de Varlaam din pricina «Metodei» rugăciunii lui Iisus pe care a scris-o, sfîntul Grigorie Palama zice: «Dar mai mult decît contra tuturor și-a îndreptat vehemența cuvîntului fără rușine contra celor scrise *despre rugăciune* de către cuviosul și mărturisitorul Nichifor, care a dat frumoasă mărturisire, și de aceea a fost condamnat de primul împărat Paleolog, care a cugetat cele ale latinilor; Nichifor, care fiind de neam dintre italieni, s-a alipit credinței noastre ortodoxe și care deodată cu patria sa a lepădat și cele părintești și a socotit mai scumpă credința noastră ca a sa, pentru cuvîntul adevărului care e la noi. Și venind la aceasta, a ales viața cea mai curată, adică pe cea singuratică. Iar ca loc de locuit alege pe cel cu nume sfînt, care este între lume și cele mai presus de lume, Atosul, care e căminul virtuții. Și aci se arată mai întîi știind să fie călăuzit, supunîndu-se celor mai de frunte dintre părinți. Dînd acelora timp îndelungat dovada smereniei sale, învață de la ei arta artelor, adică experiența liniștirii (isichiei) și devine călăuză celor ce se exercită în lumea cugetării pentru lupta contra duhurilor răutății. Acestora le-a alcătuit și o culegere de îndrumări de-ale părinților, care îi pregătește pentru nevoințe, rînduiește felurile luptelor, arată răsplătirile și descrie cununile biruinței. Apoi, pe lîngă acestea, fiindcă vedea

pe mulți dintre începători neputînd stăpîni nici măcar în parte nestatornicia minții, le întocmește și *un procedeu prin care să poată frîna puțin împrăștierea și mișcarea imaginației ei.*

Acest filosof, Varlaam, și-a îndreptat deci spre acesta multa deșteptăciune ca pe un foc ce se atinge de o materie ce-i stă în cale, nerușinîndu-se de acea fericită mărturisire și de exilul pentru ea, nerușinîndu-se de cei ce au petrecut împreună cu el și au fost învățați de el în cele dumnezeiești, care pe urmă s-au arătat sare pămîntului și lumină lumii și luminători ai Bisericii». Și Palama numește între aceștia în primul rînd pe Teolipt al Filadelfiei. Aceștia din urmă au fost la rîndul lor învățătorii unor bărbați «ce practică și acum această viețuire», deci în vremea lui Palama, fiind calomniați pentru ea de Varlaam [1].

Din acest text aflăm așadar că Nichifor a fost italian și catolic, că a îmbrățișat ortodoxia, s-a așezat în Atos cu mult înainte de 1274, cînd împăratul Mihail VIII Paleologul a primit unirea cu Roma, că puțin după aceea (pe la 1276) a fost exilat din Atos împreună cu alți monahi pentru împotrivirea ce o făceau hotărîrii împăratului [2]. În locul de exil, care se pare că era una din insulele pustii din Marea Egee [3] în ale cărei diferite insule au fost exilați cei ce se împotriveau unirii cu Roma, între cei ce au petrecut cu Nichifor a fost și Teolipt, care a învățat de la Nichifor metoda rugăciunii neîncetate, deprinsă de Nichifor în Atos.

Încă înainte de a fi fost trimis în exil și de a fi fost acolo dascălul unor ucenici în metoda rugăciunii lui Iisus, Nichifor avusese în Atos un «seminar» (φροντιστήριον) și strînsese în jurul său un număr de ucenici, deși Nicodim Aghioritul în nota biografică din Filocalia greacă afirmă că Nichifor s-a

1. Noi am publicat acest text după Cod. Coisl. 100, f. 157 r.-v. în lucrarea *Viața și învățătura sfîntului Grigorie Palama,* Sibiu 1938, p. 54—57, iar mai înainte în «Anuarul Academiei Teologice» din Sibiu, 1930, p. 8—10. Acum, după publicarea operei lui Palama sub îngrijirea lui P. Hristou: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, τά συγγράμματα, textul acesta poate fi citit în această operă, în vol. I, Salonic 1962, p. 508—509.

2. Sf. Grigorie Palama, *Cuv. II Triada I,* la P. Hristou, vol. I, p. 405: «Petrecînd mulți ani în pustie și în liniște, s-a retras apoi în cele mai pustii locuri ale Sfîntului Munte».

3. G. Pachymere, *De Michaele Paleologo,* lib. V PG. 143, Col. 874.

îndeletnicit cu metoda liniştirii în singurătate. Dar am văzut că Palama spune că a fost călăuza mai multor ucenici, cărora le lăsă ca regulă «metoda» sa [4]. Probabil că Nichifor a alternat singurătatea cu grija călăuzirii altora. În orice caz în vechile manuscrise româneşti el e numit Nichifor din singurătate, urmîndu-se probabil afirmaţiei lui Nicodim Aghioritul. Se pare că el ar fi alcătuit în Atos şi un *Cuvînt despre purcederea Sfîntului Duh, împotriva latinilor*, sau chiar mai multe scrieri împotriva lor [5].

Dacă Teolipt a murit pe la 1324—1325, iar Nichifor a fost dascălul lui între 1276—1278, acesta din urmă trebuie să se fi născut pe la 1215—1220 şi să fi murit pe la 1290—1300.

Metoda de rugăciune a lui Nichifor e numită de Nicodim Aghioritul în *Filocalia* greacă : «*Cuvînt despre trezvie şi despre păzirea inimii*» (λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας). Metoda propriu-zisă e precedată de un şir de fragmente din vieţile mai multor părinţi anteriori, sau de scurte rezumate ale vieţilor lor, aşa cum spune şi sfîntul Grigorie Palama. Dar la sfîrşitul fiecărui fragment, Nichifor face un scurt comentar care vrea să arate pe părintele respectiv ca pe un om care a practicat păzirea sau adunarea minţii în lăuntru, pentru ca astfel să dea un temei «metodei» sale.

Lucrarea este scrisă într-o limbă simplă spre folosul cît mai multor monahi. Această formă a fost încă un motiv pentru care Varlaam, mîndru pe speculaţia lui scolastică, a avut cuvinte de dispreţ pentru Nichifor. Sfîntul Grigorie Palama, apărînd scrierea lui Nichifor de reproşurile lui Varlaam, spune în continuare că acesta nu s-a ruşinat de atît de mari ucenici pe care i-a avut Nichifor, «ci faptul că ea a fost compusă de acela în mod simplu şi nemeşteşugit l-a mişcat la contrazicere şi din aceasta a putut să-şi ia şi argumentele... Dar înţeleptul acesta nu a putut să răstoarne nici cuvintele acestea simple, înainte de a le strîmba».

---

4. Vezi şi Cod. Lavr. 1626, ff. 149—153, la P. Hristou, *op. cit.* p. 329.

5. J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 31 şi P. Hristou, *op. cit.* p. 329, nota 56. P. Hristou presupune că o parte din *Cuvîntul despre purcederea Sf. Duh* se păstrează în Cod. Moscv. Syn. 208, sub titlul : 'Υποθετικοὶ συλλογισμοὶ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ 'Αγίου Πνεύματος«.

În *Cuvîntul al doilea dintre cele dintîi* (publicat de noi în studiul citat) și în *Cuvîntul al doilea dintre cele din urmă, pentru cei ce se liniștesc, sau despre rugăciune,* ale lui Palama, pe care-l vom prezenta în acest volum, acesta apăra în amănunt «Metoda» lui Nichifor.

Metoda aceasta a fost și ea tradusă în românește și mult copiată în mînăstirile noastre sub titlul de «Cuvînt pentru păzirea inimii, plin de mult folos» al lui Nichifor din singurătate [6].

6. A se vedea d. ex. ms. 16 (miscelaneu), secolul XVIII, din Biblioteca mînăstirii Neamț, f. 81 r.-83 v; ms. 29 sec. XVIII, f. 3 r.-7 v.; ms. 39, secolul XVIII f, 60 v.-61 v. (text neterminat); ms. 51 din 1801, f. 83 r.-87 v. (Nichifor Monachul, *Cuvînt de mult folos pentru păzirea inimii*). După Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele Sfintei Mînăstiri Neamțu,* în manuscris pp. 40, 69, 105, 155. Se mai găsește în ms. 22 (miscelaneu) din Biblioteca Patriarhiei Române, incep. secolului XIX, f. 39—43, cu același titlu incomplet. Vezi la Pr. D. Fecioru, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Patriarhiei Române,* în Studii teologice, XII, 1960, nr. 5—6 p. 453.

Cuvînt despre rugăciune
Al lui Nichifor din singurătate

Cei ce sînteţi stăpîniţi de dorul de a avea parte de mărita, dumnezeiasca şi luminoasa arătare a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos ; cei ce voiţi să primiţi în simţirea inimii focul cel mai presus de ceruri ; cei ce vă sîrguiţi să ajungeţi cu cercarea şi cu simţirea la împăcarea cu Dumnezeu ; cei ce aţi lăsat toate ale lumii, ca să aflaţi şi să agonisiţi comoara cea ascunsă în ţarina inimilor voastre; cei ce voiţi să vă aprindeţi încă de aici cu lumină candela sufletelor şi aţi lepădat toate cele de aici ; cei ce întru cunoştinţă şi cercare voiţi să cunoaşteţi şi să primiţi Împărăţia cerurilor, aflătoare în lăuntrul vostru — veniţi să vă arăt ştiinţa vieţuirii paşnice sau cereşti, sau mai bine zis metoda care duce pe lucrătorul ei, fără osteneală şi fără multă sudoare, la limanul nepătimirii. E o metodă care nu se lasă speriată de nici o amăgire sau înfricoşare din partea dracilor, înfricoşîndu-se numai atunci cînd petrecem afară de viaţa pe care v-o înfăţişez, depărtaţi de ea prin neascultare. Aşa s-a întîmplat odinioară cu Adam, care, neavînd grijă de porunca lui Dumnezeu, ci împrietenindu-se cu şarpele şi socotindu-l pe acesta vrednic de crezare şi hrănindu-se astfel cu fructul amăgirii, s-a aruncat jalnic în prăpastia morţii, a întunericului şi a stricăciunii şi a atras împreună cu sine pe toţi cei de după el.

Deci întoarceţi-vă, sau, mai drept vorbind, să ne întoarcem, fraţilor, spre noi înşine, lepădînd cu totul sfa-

tul şarpelui şi umblarea după cele ce ne trag în jos. Căci nu putem ajunge la împăcarea şi la familiarizarea cu Dumnezeu, pînă ce nu ne întoarcem, sau mai bine zis pînă ce nu intrăm în noi înşine, pe cît ne este cu putinţă. Ceea ce e minunat este că, desfăcîndu-ne de rătăcirea prin lume şi de frica de şarpe, ne alipim strîns de Împărăţia cerurilor aflătoare în lăuntrul nostru. De aceea vieţuirea călugărească s-a numit arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor, pentru că ea nu ne pricinuieşte ceva asemănător lucrurilor acestora stricăcioase, în care ne înfundăm, mutîndu-ne mintea la ele de la cele mai înalte, ci ne făgăduieşte bunătăţi străine şi tainice «pe care ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit» (1 Cor. II, 9). De aceea, «lupta noastră nu este împotriva sîngelui şi a trupului, ci împotriva domniilor, a stăpîniilor şi a căpeteniilor întunericului veacului acestuia» (Efes. VI, 12).

Dacă deci veacul de acum este întuneric, să fugim de el. Să fugim cu gîndul, ca să nu fie nimic comun între noi şi satana, duşmanul lui Dumnezeu. Căci cel ce vrea să se împrietenească cu el, se face duşman al lui Dumnezeu, iar celui ce s-a făcut duşman al lui Dumnezeu cine îi va ajuta ? De aceea să urmăm pilda părinţilor noştri şi să căutăm comoara din lăuntrul inimilor noastre, ca şi ei. Iar aflînd-o pe aceasta, să o ţinem cu tărie, lucrînd-o şi în acelaşi timp păzind-o. Căci spre aceasta am fost rînduiţi de la început. Iar dacă vreun alt Nicodim s-ar arăta nedumerit de acestea, zicînd în duh de împotrivire : «Cum poate cineva intrînd în inimă să lucreze sau să rămînă acolo ?», cum a zis acela către Mîntuitorul : «Cum poate cineva să intre în pîntecele maicii sale a doua oară şi să se nască, bătrîn fiind ?» (Ioan III, 4), va auzi şi el că «Duhul suflă unde voieşte» (Ioan III, 8). Dacă ne îndoim cu necredinţă de faptele vieţii lucrătoare, cum ne vor veni cele ale vederii ? Căci făptuirea este treaptă spre contemplaţie (spre vederea sufletească).

Dar fiindcă fără dovezi scrise nu poate fi încredinţat de aceasta cel ce se îndoieşte, să înşirăm în acest Cuvînt vieţile sfinţilor şi cele puse de ei în scris, spre folosul multora, ca încredinţîndu-se prin aceasta, să-l apere de toată îndoiala. Deci începînd Cuvîntul de la părintele nostru cel mare, să adăugăm culegeri din cuvintele şi faptele celor următori, pe cît ne este cu putinţă, spre adeverire.

Din viaţa cuviosului părintelui nostru Antonie

Mergînd odată la ava Antonie doi fraţi şi lipsindu-le lor apa pe drum, unul a murit, iar celălalt urma să moară. Deci nemaiputînd să meargă, zăcea şi el pe pămînt, aşteptînd să moară. În acest timp Antonie, şezînd în munte, strigă doi monahi ce se întîmplau să fie acolo şi le zise : «Luaţi degrabă un ulcior de apă şi alergaţi pe drumul spre Egipt ; că dintre doi oameni care vin încoace, unul a murit, iar celălalt e pe cale să moară, de nu vă grăbiţi. Aceasta mi s-a arătat în vreme ce mă rugam». Deci venind cei doi monahi, a aflat pe unul zăcînd mort şi l-au îngropat, iar pe celălalt l-au înviorat cu apă şi l-au dus la bătrîn, care se afla la cale de o zi.

Dacă ar întreba cineva, pentru ce nu a grăit înainte de a muri celălalt, nu ar face bine. Căci nu era a lui Antonie hotărîrea cu privire la moarte, ci a lui Dumnezeu. El a hotărît despre acela şi tot El a descoperit starea cestuilalt. A lui Antonie a fost numai minunea aceasta că, şezînd în munte, avea inima veghind şi că Domnul i-a arătat pe acela de departe. Vezi că din pricina trezviei inimii Antonie s-a făcut văzător de Dumnezeu şi înainte-văzător ? Căci de fapt Dumnezeu se arată minţii în inimă, la început curăţind pe cel care-L iubeşte, cum zice Ioan Scărarul, ca un foc, apoi umplîn-

du-i mintea de strălucire ca o lumină şi dîndu-i formă dumnezeiască [7].

Dar să trecem la cei următori.

Din viaţa sfîntului Teodosie chinoviarhul (exarhul chinoviilor)

Dumnezeiescul Teodosie fusese aşa de rănit de dulcea săgeată a dragostei şi era atît de mult ţinut de legăturile ei, încît împlinea cu faptele înalta şi dumnezeiasca poruncă : «Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din tot cugetul tău» (Luca X, 27). Iar aceasta n-ar fi putut-o face altfel decît aşa că toate puterile fireşti ale sufletului nu tindeau spre nimic altceva din cele de aici, decît numai spre dorirea Făcătorului. Prin aceste lucrări înţelegătoare ale sufletului, chiar cînd mîngîia, era înfricoşător multora, precum, chiar cînd certa, era iubit şi dulce în toate. Cine a adus atîta folos celor mulţi, vorbindu-le ? Şi cine a fost atît de destoinic să adune simţurile şi să le facă să caute în lăuntru ? El îi făcea pe cei din mijlocul zgomotului să se afle într-o linişte mai mare decît cei din pustiu şi era totodată în mulţime şi în singurătate. Iată că şi acest mare părinte, cu numele Teo-

7. Dumnezeu se arată minţii sau puterii noastre de sesizare duhovnicească a prezenţii Lui numai cînd aceasta este adunată înlăuntrul inimii, adică în intimitatea ultimă a fiinţei umane, care are totodată un caracter emoţional, o capacitate şi o pornire iubitoare. Arătarea aceasta a lui Dumnezeu e o supremă lumină, e evidenţa supremei realităţi, care e totodată suportul propriei noastre existenţe. Mintea ia atunci forma nehotărnicită a lui Dumnezeu şi capătă lumina evidenţei proprii asemenea celei a evidenţei lui Dumnezeu. Lumina sau evidenţa aceasta se întinde peste toate. De aceea sfîntul Antonie poate vedea prin ea ceea ce se petrece departe cu cei doi călători. Pentru aceasta mintea trebuie să fie curăţită de păcate, adică de tot ce o închide faţă de Dumnezeu şi de zidirea Lui universală, într-un gînd limitat, de care s-a alipit în mod pătimaş.

dosie, a ajuns să fie rănit de dragostea Ziditorului pentru că își aduna simțurile și le mîna în lăuntru [8].

Din viața sfîntului Arsenie

Minunatul Arsenie păzea aceasta : să nu dezbată întrebări în scris și cu atît mai puțin să le răspîndească. Nu pentru că nu avea putere. Cum s-ar putea spune aceasta de unul care grăia așa de bine, că vorbea limpede și altora ? Ci obișnuința tăcerii și neplăcerea de a se arăta erau pricinile celor zise. De aceea și în biserici și la slujbe, se silea foarte să nu vadă pe cineva și să nu fie văzut de alții și să stea îndărătul vreunui stîlp sau al altui lucru și să se ascundă, ținîndu-se nevăzut și la o parte de amestecarea cu alții. Aceasta pentru că vroia să ia aminte la sine și să-și adune mintea în lăuntru și așa să se înalțe

---

În concluzia ce o scoate din întîmplarea aceasta din viața sfîntului Antonie, ca și în concluziile din viețile sau sfaturile celorlalți părinți, Nichifor ține să accentueze importanța concentrării minții în adîncul ființei sau al inimii credinciosului, odată cu oprirea activității simțurilor îndreptată spre cele din afară. În vederea interioară pe care o cîștigă mintea astfel, i se descoperă chiar cele din afară, care sînt de folos celui ce se nevoiește sau altora.

8. Sfîntul Teodosie cel Mare, prăznuit în ziua de 11 ianuarie, după ce și-a făcut noviciatul în marea mînăstire de lîngă turnul lui David din Ierusalim, a întemeiat la anul 465 marea sa chinovie spre răsărit de Betleem, între Betleem și mînăstirea Mar Saba. Încă în timpul lui, ea ajunsese la un număr de 400 monahi. Patriarhul Salustius al Ierusalimului (486—494) l-a numit conducător al chinoviilor din Patriarhat (chinoviarh — un fel de exarh), pe cînd pe sfîntul Sava l-a numit un fel de exarh al pustnicilor (H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byz. Reich,* 1959, p. 137, 203, 204). Viața lui a fost scrisă de Ciril de Scythopolis și de Teodor, episcop de Petra. A se vedea autorii care s-au ocupat de aceste Vieți, la H. G. Beck., *op. cit.*, p. 406 și 409. Nichifor prezintă aci mai mult o caracterizare a felului de viețuire a sfîntului Teodosie, accentuînd că el consta într-o adunare a simțurilor spre cele din lăuntru. Prin aceasta chiar cînd se afla în mulțime, se simțea ca în singurătate și liniștea aceasta o comunica și altora.

uşor spre Dumnezeu. Şi de fapt acest bărbat dumnezeiesc, acest înger pămîntesc, îşi aduna mintea în lăuntru, ca astfel să se ridice cu uşurinţă la Dumnezeu [9].

Din viaţa sfîntului Pavel cel din Latro

Dumnezeiescul Pavel petrecea în munţi şi în pustiuri, trăind la un loc cu fiarele sălbatice ca şi cu nişte vecini şi prieteni. Iar uneori coborîndu-se la Lavră binevoia să cerceteze pe fraţi, pe care-i îndemna să nu slăbească cu sufletul, nici să se lenevească de la faptele ostenitoare ale virtuţii ; ci întru toată luarea-aminte şi dreapta socoteală să se ţină de vieţuirea cea după Evanghelie şi să lupte cu tot curajul împotriva duhurilor răutăţii. Pe lîngă aceasta, îi învăţa şi o rînduială prin care pot fi în stare să se dezveţe de deprinderile pătimaşe şi să depărteze puieţii patimilor. Şi ce rînduială învăţa acest dumnezeiesc părinte pe ucenicii săi neştiutori, ca să poată îndepărta prin ea momelile patimilor ? Nu era alta decît păzirea minţii. Căci numai ea poate săvîrşi o astfel de ispravă şi nu alta [10].

9. Din *viaţa sfîntului Arsenie,* Nichifor scoate în relief aceeaşi stăruinţă a lui de a fi atent la sine şi de a-şi aduna mintea în sine, ca s-o poată înălţa la Dumnezeu.

10. Latros se numea în Evul Mediu muntele numit mai tîrziu Latmos, lîngă Milet. În jurul lui şi pe el au fost întemeiate mai multe mînăstiri, care s-au bucurat de mare celebritate. Încă din vremea timpurie a Bizanţului au fost acolo chilii de călugări. Mai tîrziu s-au aşezat acolo alţi călugări, fugind din mînăstirea Raithu, din Sinai, din calea Saracenilor şi din Creta. Aceste noi începuturi datează de prin secolul VIII. Cea mai importantă dintre cele 13 mînăstiri era, pe lîngă Kellibarion, mînăstirea sfîntul Pavel, numită după întemeietorul ei, Pavel cel Tînăr, care a trăit întîi ca pustnic pe vîrful muntelui. Cei ce s-au strîns în jurul lui au format apoi o chinovie. Acest Pavel a murit la 955 (la H. G. Beck, *op. cit.*, p. 211—212). Dar nu ştim dacă Nichifor vorbeşte de acest Pavel sau de altul. În orice caz şi din pilda sfîntului Pavel din Latro, el scoate în relief aceeaşi stăruinţă de a-şi păzi mintea de împrăştiere spre cele din afară.

Din viața sfîntului Sava

Cînd dumnezeiescul Sava vedea pe vreunul care s-a lepădat de toate, că a deprins cu de-amănuntul canonul vieţuirii monahale şi-şi poate păzi mintea şi poate lupta cu gîndurile potrivnice după ce a scos din cugetare toată amintirea lucrurilor lumeşti, îi dădea chilie şi în Lavră, dacă era neputincios și bolnav cu trupul. Iar dacă era dintre cei sănătoşi şi viguroşi, îi îngăduia să-şi zidească chilie.

Vezi că dumnezeiescul Sava cerea ucenicilor să-şi păzească mintea și numai după aceea le îngăduia să șadă în chilii ? Ce vom face noi cei ce ședem leneși în chilii și nici nu ştim că există vreo păzire a minţii ? [11]

Din viața lui Ava Agaton

Un frate întrebă pe ava Agaton : «Spune-mi ava : Ce e mai mare, osteneala trupească sau păzirea minţii ?» Şi a zis : «Asemenea este omul, unui pom. Deci osteneala

11. Sfîntul Sava s-a născut în anul 439 în Mutalasca din Capadocia. El s-a aşezat ca pustnic în Palestina, unde a întemeiat 7 mînăstiri. Cea mai vestită este Marea Lavră Mar Saba de azi, la răsărit de Betleem, aproape de Marea Moartă, într-un deşert de nisip; apoi la fel de vestită a fost Noua Lavră, care a devenit cunoscută în disputa în jurul origenismului. Sfîntul Sava însuşi a fost un luptător aprig împotriva monofizismului şi a origenismului. A murit la 5 decembrie 532. În ziua de 5 decembrie e şi prăznuit de Biserică. De la el a rămas un tipic, a cărui bază vine din Egipt, iar sfîntul Sava l-a întregit. El a intrat în întrebuinţarea generală a Bisericii ortodoxe (H. G. Beck, *op. cit.* p. 397—8). Viaţa lui a scris-o pe larg admiratorul lui, Ciril de Scythopolis, născut la 524, care la 555—6 s-a aşezat în Marea Lavră a sfîntului Sava. *Viaţa sfîntului Sava* e cea mai mare lucrare scrisă de Ciril de Scythopolis, care a scris şi alte vieţi de sfinţi (de ex. cea a sfîntului Eutimie cel Mare). (H. G. Beck, *op. cit.* p. 409 şi S. Vailhé, *Les Ecrivains de Saint Sabas,* Echos d'Orient, 1898—1899). Nichifor Monahul accentuează şi aci importanţa pe care o avea păzirea minţii în viaţa sfîntului Sava şi cum o cerea el aceasta şi ucenicilor săi.

trupească sînt frunzele, iar păzirea celor din lăuntru este rodul. Drept aceea, fiindcă, după Scriptură, «tot pomul care nu face rod bun se taie şi se aruncă în foc» (Matei VII, 19), e vădit că toată sîrguinţa noastră are în vedere rodul, adică păzirea minţii. Dar e nevoie şi de acoperămîntul şi de podoaba frunzelor, care sînt osteneala trupească».

Să ne minunăm cum acest sfînt s-a rostit împotriva tuturor celor ce nu au paza minţii, zicînd către cei ce se laudă numai cu făptuirea că : «tot pomul ce nu face rod», adică nu are păzirea minţii, ci are numai frunze, adică fapte, «se taie şi se aruncă în foc». Înfricoşătoare este rostirea ta, părinte ! [12]

Din ava Marcu (către Nicolae)

«De vrei, aşadar, fiule, să dobîndeşti în lăuntru făclia luminii înţelegătoare şi a cunoştinţei duhovniceşti, ca să poţi umbla neîmpiedicat în cea mai adîncă noapte a veacului acestuia şi să-ţi fie paşii îndreptaţi spre Domnul, ca unul care ai voit tare calea Evangheliei, după cuvîntul proorocesc, adică să urmezi cu credinţă înfocată poruncilor evanghelice desăvîrşite şi să te faci părtaş, prin dorinţă şi rugăciune, patimilor Domnului — am să-ţi arăt o metodă minunată şi o regulă a chipului duhovnicesc de viaţă. Ea nu are nevoie de osteneală şi de nevoinţă trupească, ci de osteneală sufletească, de supravegherea minţii şi de cuget atent, lucrînd cu frică şi cu dragoste de Dumnezeu. Prin această metodă vei putea să pui cu uşurinţă pe fugă mulţimea vrăjmaşilor...

De vrei, aşadar, să biruieşti asupra patimilor, adunîndu-te în tine însuţi prin rugăciune şi prin împreunalucrare a lui Dumnezeu şi coborîndu-te în adîncurile

12. Din *Pateric*, Tipografia Cozia, 1930, p. 27. Se accentuează aceeaşi trebuinţă a păzirii minţii.

inimii, caută urma celor trei uriaşi puternici, adică uitarea, trîndăvia şi neştiinţa, pe care se reazimă duşmanii spirituali de alt neam ; pe sub acestea furişîndu-se celelalte patimi ale răutăţii lucrează, se înviorează şi prind putere în sufletele celor iubitori de plăceri. Şi prin multă atenţie şi supraveghere a minţii, împreună cu ajutorul de sus, aflînd cele necunoscute celorlalţi, vei putea cu multă luare-aminte sîrguincioasă să te izbăveşti de cei trei uriaşi vicleni... Căci însoţirea cunoştinţei adevărate cu amintirea cuvintelor lui Dumnezeu şi cu rîvna cea bună, cînd va fi silită să-ţi stăruie în suflet prin harul lucrător şi va fi păzită cu grijă, va şterge din el orice urmă a uitării, a neştiinţei şi a trîndăviei...» [13]. Vezi cum conglăsuiesc cuvintele duhovniceşti ? Vezi cum socotesc de limpede că din luare-aminte vine cunoştinţa ? Dar să vedem şi pe cei de mai departe ce ne spun iarăşi.

Din sfîntul Ioan Scărarul

«Isihast este cel ce se străduieşte să-şi hotărnicească partea netrupească în cea trupească, care e lucrul cel mai minunat. Isihast este acela care zice : «Eu dorm, iar inima mea veghează» (Cîntarea Cîntărilor V, 2). Închide uşa chiliei trupului, uşa rostirii limbii ; şi poarta din lăuntrul duhului. Şezînd la loc înalt, ia seama la tine şi dacă cunoşti, vezi : cum, cînd, de unde, cîţi şi care hoţi vin să intre şi să fure strugurii. Îngreunîndu-se, străjerul se ridică şi se roagă şi, şezînd iarăşi, se ţine bărbăteşte de aceeaşi lucrare. Altceva este păzirea gîndurilor şi altceva supravegherea minţii. Pe cît e de departe răsăritul de apus, pe atîta e cea de a doua de cea dintîi, fiind cu mult mai ostenitoare. Precum dacă văd hoţii arme împărăteşti aşezate în oarecare loc, nu se apropie cu uşu-

13. Din Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae*, Filoc. rom. vol. I, p. 325, 326, 327. Sînt prezentate şi aci îndemnuri la păzirea minţii.

rință, așa cel ce și-a unit inima cu rugăciunea nu e furat ușor de hoții lumii gîndite» [14].

Vezi rodurile vădite ale minunatelor lucrări ale acestui mare părinte ? Dar noi trecem pe lîngă ele asemenea unora ce călătoresc prin întuneric și călcăm pe deasupra cuvintelor de suflet folositoare ale Duhului ca într-o învălmășeală de noapte, asemenea unora ce s-au făcut surzi cu voia.

Să vedem mai departe cele scrise de părinții pentru povățuirea noastră la trezvie.

Din Ava Isaia

«Cînd se va desface cineva de cele de-a stînga, își va cunoaște cu de-amănuntul toate păcatele ce le-a făcut înaintea lui Dumnezeu. Căci nu-și vede omul păcatele sale, de nu se va desface de ele cu despărțire amară. Cei ce au ajuns însă la măsura aceasta, au aflat plînsul și rugăciunea și aducîndu-și aminte de reaua lor însoțire cu patimile, se rușinează înaintea lui Dumnezeu. Să ne nevoim, deci, fraților, după puterea noastră, și dimpreună cu noi va lucra și Dumnezeu, după mulțimea milelor Sale. Chiar dacă nu ne-am păzit inima ca părinții noștri, să ne sîrguim după putere să păzim măcar trupurile noastre fără de păcat, precum cere Dumnezeu, căci după vremea foametei ce ne-a cuprins va face milă și cu noi, ca și cu sfinții Săi» [15]. Acest mare părinte mîngîie aci și pe cei foarte slabi, zicînd : «Chiar dacă nu ne-am păzit inima noastră ca părinții noștri, de ne vom păzi trupurile noastre fără de păcat, cum cere Dumnezeu, va face și cu noi milă».

Mare este compătimirea și pogorămîntul acestui părinte.

---

14. *Scara, Cuv.* 27. Același îndemn.

15. Isaia Pustnicul, cap. 17 din *«Despre păzirea minții în 27 capete»*, Filoc. rom. I, p. 397.

Din Macarie cel Mare

«Lucrul de căpetenie al celui ce se nevoieşte este acesta, ca intrînd în inima sa, să facă război cu satana şi luptînd împotriva uneltirilor lui să-l biruiască. Iar de păzeşte cineva la arătare trupul său de stricăciune şi de curvie, dar în lăuntru preacurveşte înaintea lui Dumnezeu şi curveşte în convorbirea cu gîndurile, n-a folosit nimic avînd trupul feciorelnic. Căci scris este : «Tot cel ce priveşte o femeie spre a o pofti, a şi preacurvit în inima sa» (Matei V, 28). Pentru că este o curvie săvîrşită prin trup şi este o curvie a sufletului ce se însoţeşte cu satana».

S-ar părea că acest părinte se împotriveşte cuvintelor părintelui Ava Isaia, pomenite înainte. Dar nu e aşa. Căci şi acela ne porunceşte să păzim trupurile noastre, cum o cere Dumnezeu. Dar nu cere numai curăţia trupurilor, ci şi a duhurilor, şi aşa ne pune la inimă aceleaşi porunci evanghelice.

Din Diadoch

«Cel ce petrece pururea în inima sa e străin de toate frumuseţile vieţii. Căci umblînd în duh, nu poate cunoaşte poftele trupului. Unul ca acesta, făcîndu-şi plimbările în cetatea virtuţilor, le are pe acestea ca paznici ai cetăţii. De aceea uneltirile dracilor împotriva lui rămîn fără izbîndă» [16].

Bine a zis sfîntul că uneltirile duşmanilor rămîn fără izbîndă, cînd petrecem în adîncul inimii noastre, şi cu atît mai mult, cu cît zăbovim mai mult acolo. Dar ştiu

---

16. Diadoch al Foticeei, *Cuvînt ascetic*, cap. 57, Filoc. rom. I, p. 356. Nichifor scoate aceeaşi concluzie despre trebuinţa petrecerii cu mintea în adîncul inimii.

că îmi lipsește vremea să înșir în povestirea de față cuvintele tuturor părinților, precum voiesc. De aceea după ce voi mai pomeni unul sau doi, voi căuta să sfîrșesc.

Din Isaac Sirul

«Sîrguiește-te să intri în cămara ta cea din lăuntru și vei vedea cămara cerească. Căci una sînt aceea și aceasta, și printr-o singură intrare le vei vedea pe amîndouă. Scara Împărăției aceleia este ascunsă în lăuntrul tău, adică în sufletul tău. Scufundă-te deci în tine, ca să ieși din păcat, și vei afla acolo trepte pe care vei putea să urci».

Din Carpatiul

«De multă luptă și osteneală e nevoie în rugăciuni, ca să aflăm starea netulburată a cugetului, ca un alt cer al inimii, unde locuiește Hristos, precum zice apostolul : «Oare nu știți că Hristos locuiește în voi ? Afară doar de nu sînteți cercați» [17].

Din Simeon Noul Teolog

«Diavolul, împreună cu dracii, au primit îngăduința ca, după ce au făcut ca omul să fie scos din rai și de la Dumnezeu, prin neascultare, să clatine în planul gîndit cugetarea omului noaptea și ziua ; a unuia mult, a altuia puțin și a altuia și mai mult. Și nu e cu putință să fie întărită aceasta altfel, decît prin pomenirea necontenită a lui Dumnezeu. Cînd pomenirea dumnezeiască s-a întipărit în inima cuiva prin puterea crucii, ea îi întărește cugetarea, făcîndu-i-o neclătinată. La aceasta duce lupta

17. 2 Cor. XIII, 5. *Capete de mîngîiere*, cap. 52. Filoc. rom. IV, p. 140, 141. Se dă acest text pentru a arăta că prin rugăciune înțelegerea se descoperă ca un cer al inimii, în care locuiește Hristos.

în cugetare, pe care fiecare creştin s-a gătit s-o poarte în stadionul credinţii în Hristos. Dacă n-ajunge acolo, în deșert se luptă. Pentru această luptă este toată nevoința felurită a celui ce poartă greaua pătimire pentru Dumnezeu. Prin ea urmărește să-și atragă milostivirea bunului Dumnezeu, ca să-i dea iarăşi cinstea dintîi şi să se pecetluiască în cugetarea lui, Hristos, precum zice apostolul : «copilaşii mei, pe care iarăşi vă nasc, pînă ce va prinde Hristos chip în voi» (Galat. IV, 19)[18].

Aţi văzut, fraţilor, că este un meşteşug duhovnicesc, sau o metodă, care duce repede pe lucrătorul ei la nepătimire şi la vederea lui Dumnezeu ? V-aţi încredinţat că toate faptele se socotesc la Dumnezeu ca frunzele de pe pom, fără rod ? Şi că tot sufletul care nu are supravegherea minţii, în zadar le săvîrșește pe acelea? Drept aceea să ne sîrguim ca nu cumva, murind fără rod, să ne căim fără folos.

Întrebare : Nu ne îndoim nici noi, ba chiar sîntem foarte convinşi că din scrierea aceasta cunoaştem care a fost fapta celor ce au bineplăcut Domnului şi că este o lucrare oarecare ce izbăveşte sufletul repede de patimi şi-l leagă de dragostea lui Dumnezeu, lucrare ce este de trebuinţă oricui se oşteşte sub Hristos ; dar ce este luarea-aminte şi cum se învredniceşte cineva să o afle ?

---

18. Se dă şi acest text pentru a se arăta că prin practicarea continuă a rugăciunii se întipăreşte în inimă pomenirea necontenită a lui Dumnezeu şi se fixează în ea cugetarea la Dumnezeu odată cu puterea lui Dumnezeu. Din toate aceste texte Nichifor a scos următoarele concluzii :

a) Păzirea minţii, ca să nu hoinărească prin gînduri străine de Dumnezeu. b) Adunarea ei în inimă, care poate fi socotită ca adîncul propriu al întregii fiinţe umane şi al minţii. c) Menţinerea minţii în inimă se poate dobîndi prin păstrarea continuă a amintirii lui Dumnezeu sau prin rugăciunea neîncetată şi curată de alte gînduri. d) Prin această pomenire mintea întîlneşte în inimă pe Dumnezeu însuşi, ca într-un alt cer.

După ce a întemeiat necesitatea acestor lucruri, pe baza exemplului şi îndemnurilor unor sfinţi anteriori, Nichifor vrea să dea şi o metodă prin care ele pot fi înfăptuite.

Iată ce am dori să învăţăm, căci sîntem cu totul necunoscători ai unui astfel de lucru.

Răspuns : În numele Domnului nostru Iisus Hristos, Care a zis : «Fără de Mine nu puteţi face nimic» (Ioan XV, 5), chemîndu-L pe El ca ajutor şi împreună-lucrător, voi încerca să vă arăt ce este luarea-aminte şi cum se poate dobîndi ea, cu voia lui Dumnezeu.

Luarea-aminte, au spus unii dintre sfinţi, este supravegherea minţii ; alţii, paza minţii ; alţii, iarăşi, trezvia ; alţii, liniştea mintală şi alţii, alt fel. Dar toate acestea arată unul şi acelaşi lucru. Gîndeşte şi despre acestea, aşa cum ai gîndi cînd ar spune unul «pîine», altul «bucată», altul «îmbucătură». Dar ce este luarea-aminte şi care sînt însuşirile ei, află acum cu de-amănuntul. Luarea-aminte este semnul pocăinţii neştirbite ; luarea-aminte este reînsănătoşirea sufletului, ura lumii, întoarcerea la Dumnezeu ; luarea-aminte este desfiinţarea păcatului şi recîştigarea virtuţii ; luarea-aminte este încredinţarea neîndoielnică a iertării păcatelor ; luarea-aminte este începutul vederii (al contemplaţiei), mai bine zis este temelia contemplaţiei, căci prin ea, aplecîndu-Se, Dumnezeu Se arată minţii ; luarea-aminte este netulburarea minţii, sau mai bine zis oprirea ei, dăruită sufletului prin mila lui Dumnezeu ; luarea-aminte este înlăturarea gîndurilor, palatul amintirii lui Dumnezeu, vistieria răbdării necazurilor ce ne vin asupra ; luarea-aminte este pricinuitoarea credinţei, nădejdii şi dragostei. Căci de n-ar crede cineva, n-ar primi necazurile ce vin din afară. Şi dacă n-ar primi cu bucurie necazurile, n-ar zice Domnului : «Sprijinitor al meu eşti şi loc de scăpare» (Ps. XC, 2). Şi dacă n-ar face pe Cel preaînalt loc de scăpare, nu şi-ar umple inima de dragostea Lui. Drept aceea, rodul acesta care este cel mai mare dintre cele mai mari şi-l însuşesc cei mulţi sau toţi, cu deosebire prin învăţătură. Căci sînt rari cei ce deprind luarea-aminte fără să fie învăţaţi prin silinţa trăirii sau prin căldura credinţei, do-

bîndită de la Dumnezeu. Iar ceea ce e rar nu e lege. De aceea trebuie căutat un povăţuitor neînşelător, ca din învăţătura şi pilda aceluia să învăţăm cele ce cad la dreapta şi la stînga atenţiei, adică ceea ce e prea puţin şi ceea ce e prea mult, care vin de la cel rău, de care a pătimit el însuşi, fiind ispitit. Scoţîndu-le pe acestea la iveală, el ne arată în chip neîndoielnic calea duhovnicească şi aşa o vom străbate cu uşurinţă. Iar de nu este povăţuitor trebuie ajutat cu osteneală. Şi de nu se găseşte, chemînd pe Dumnezeu întru frîngerea duhului şi cu lacrimi şi rugîndu-L întru sărăcie, fă ce-ţi spun : [19]

---

19. Urmează *metoda* lui Nichifor. Adunarea minţii în inimă şi întîlnirea ei statornică cu Dumnezeu prin pomenirea Lui continuă, sau prin rugăciunea neîncetată, am văzut-o recomandată şi practicată de toţi sfinţii amintiţi de Nichifor în introducerea metodei sale şi pentru ea se pot invoca şi multe alte exemple şi texte din părinţii duhovniceşti anteriori.

Ceea ce aduce nou în metoda sa Nichifor este un mod mai precis în care mintea poate fi adunată şi ţinută în inimă odată cu rostirea neîncetată a rugăciunii lui Iisus. Metoda aceasta a devenit în esenţa ei o practică generală în secolul XIV între monahii zişi isihaşti şi dacă nu metoda însăşi, cel puţin rugăciunea neîncetată a lui Iisus, adică partea a doua a metodei lui Nichifor, a devenit generală pentru monahii răsăriteni, în tot timpul de atunci încoace.

Practica uzitată de cel dintîi constă pînă azi într-o anumită asociere a celor două părţi ale rugăciunii lui Iisus cu inspirarea şi expirarea aerului. Odată cu inspirarea aerului se spun cuvintele : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», iar odată cu expirarea se spun cuvintele : «miluieşte-mă pe mine păcătosul».

Ceea ce a adus nou Nichifor ca metodă de adunare a minţii în inimă a fost tocmai această îmbinare a actului de trimitere a minţii la inimă odată cu aerul ; dar el nu vorbeşte şi de îmbinarea celor două părţi ale rugăciunii lui Iisus cu inspirarea şi expirarea aerului. El vorbeşte numai de o continuă trimitere a minţii la inimă odată («împreună») cu inspirarea continuu repetată şi cu repetarea rugăciunii neîncetate. Propriu-zis el recomandă folosirea respiraţiei continuu repetate a aerului mai mult ca un mijloc de a menţine mintea neîncetat în inimă şi de a rosti neîncetat rugăciunea lui Iisus. Mintea e menţinută mereu în inimă şi rugăciunea la fel, numai întrucît nu se uită de a face mereu efortul concentrării ei în inimă şi efortul de a repeta mereu rugăciunea. Nichifor spune că prin aceasta mintea e obişnuită «să nu iasă repede din inimă». Mintea nu rămîne fixată în inimă în mod static şi nici rugăciunea. Persistarea min-

Ştii că răsuflarea pe care o răsuflăm este aerul acesta. Şi îl respirăm nu pentru altceva, ci pentru inimă, căci ea este o pricină a vieţii şi a căldurii trupului. Deci

---

ţii şi a rugăciunii în inimă e un fapt neîntrerupt, dar în acelaşi timp un fapt viu, dinamic, un fapt de voinţă de a repeta adunarea ei în inimă şi repetarea *rugăciunii. La urma urmelor şi cu aerul se întîmplă acelaşi lucru*: el e mereu în inimă, adică nu iese total de acolo, dar e şi trimis mereu acolo. Sfîntul Grigorie Palama aduce în plus explicarea că ceea ce se trimite în inimă nu e mintea ca esenţă, ci lucrarea ei *(Al doilea cuvînt din triada I şi II contra lui Varlaam).*

Iar în practica monahală generalizată, deasemenea, ieşirea aerului din piept nu înseamnă şi ieşirea rugăciunii lui Iisus, ci numai mutarea atenţiei dela o parte a ei la alta. Propriu-zis inspirarea şi expirarea aerului formează un întreg dual, între ale cărui părţi nu se produce nici o separare, nici o întrerupere.

Dar dacă mintea trebue să rămînă mereu în inimă şi rugăciunea lui Iisus la fel, de ce mai recomandă Nichifor în metoda sa trimiterea minţii la inimă odată cu inspirarea aerului? De ce recomandă adică un lucru care a scandalizat pe Varlaam şi pe alţi adversari ai sihaştrilor?

Aceşti adversari nu au înţeles că e vorba nu de o legare a trimiterii minţii la inimă de inspirarea aerului, ci de folosirea ritmicităţii inspiraţiei aerului ca o ocazie pentru ritmicitatea neîntreruptă a efortului de menţinere a minţii sau a atenţiei în inimă şi odată cu aceasta în pomenirea lui Dumnezeu. Ritmicitatea neîntreruptă a respiraţiei e un mijloc sau un prilej de reînnoire neîncetată a amintirii lui Dumnezeu şi prin aceasta de adunare a gîndului dela cele din afară la cele din lăuntru, iar prin aceasta, de evitare a oricărei întreruperi în gîndirea îndreptată spre Dumnezeu. Un teolog occidental, Herrigel, într-una din cărţile sale, spune acelaşi lucru cînd declară că trebue să mulţumim lui Dumnezeu pentru orice nouă respiraţie, că am mai putut, sau mai putem respira odată, deci mai putem prelungi încă cu o clipă viaţa noastră. (Der Umbruch des Denkens).

Încă Isichie Sinaitul, trăitor prin secolul VI, spusese: «Uneşte cu răsuflarea nării trezvia şi numele lui Iisus, sau gîndul neuitat la moarte, şi smerenie. Căci amîndouă sînt de mare folos» (II, 87; Filoc. rom. IV, p. 89).

S-ar putea spune că avem aci o paralelă între un act corporal şi unul spiritual: inspirarea aerului şi trimiterea în lăuntru a minţii. E o paralelă în care un act de gîndire voluntar se repetă paralel cu săvîrşirea involuntară a unui act de repetiţie neîntreruptă, luînd prilej de la săvîrşirea regulată a acestuia. Dar nu e numai o paralelă. Respiraţia e un act care întreţine nu numai viaţa trupului ca o unitate separată de suflet şi de gîndire, ci dă putinţă şi vieţii spirituale. E un act care condiţionează viaţa

inima trage aerul ca să-şi împingă căldura ei afară prin expirare, iar ei să-şi procure o temperatură bună. Iar pricinuitorul acestei lucrări, sau mai bine zis slujitor al ei,

---

totală a ființei umane, care face posibilă gîndirea. Ca atare gîndirea e legată de respirație și de aceea poate face din inspirație un act conștient. Aceasta înseamnă pe de o parte că *inima prin care se întreține viața corpului*, datorită aerului inspirat și expirat, întreține și cugetarea; iar cugetarea, la rîndul ei, poate face respirația conștientă, o poate pătrunde, o poate face să nu fie străină nici o clipă de conștiință. În aceasta poate să constea unul din aspectele strînsei legături dintre inimă și minte. Cînd mintea se împrăștie în gînduri variate, nu mai e unită conștient cu respirația și cu inima, ca centru al vieții întreținut prin respirație, adică nu le mai spiritualizează pe acestea. În acest caz pierde și mintea și pierde și inima. Cînd mintea, adică gîndirea ei, se concentrează în inimă prin ritmicitatea respirației, amîndouă cîștigă: respirația ritmică (și bătaia ritmică a inimii am putea zice), aduce aminte cugetării să pomenească pe Dumnezeu, iar pomenirea lui Dumnezeu repetată ritmic odată cu respirația, ține atentă gîndirea la respirație și la inimă și le încadrează pe acestea în conștiința ocupată cu pomenirea lui Dumnezeu, le sfințește.

Varlaam a fost susținătorul unui spiritualism abstract, dezlegat de trup, și prin aceasta a contribuit la formarea unei atitudini neînțelegătoare a efortului de spiritualizare sau de sfințire a trupului, devenită proprie Occidentului. În Răsărit, afară de Evagrie, e greu de găsit vreun părinte care n-ar fi urmărit sfințirea ființei totale a credinciosului și care n-ar fi cerut, de aceea, unirea minții cu inima. E drept că unii părinți, vorbind de adunarea minții în inimă, spun totodată că prin aceasta mintea se adună în ea însăși. Dar prin aceasta ei înțeleg inima ca centru al întregii vieți, deci și al cugetării.

Poate în acest sens socoteau unii, cum spune Palama, ca vehicol al cugetării «punctul cel mai din mijloc și cel mai curățit al duhului sufletesc», în vreme ce alții așezau înțelegerea în encefal. Și poate așa trebue să înțelegem și adeziunea lui Palama la prima opinie. «Noi încă, deși nu socotim sufletul înăuntru ca într-un vas, fiindcă e netrupesc, nici în afară, fiindcă e unit cu trupul, totuși știm sigur că puterea noastră cugetătoare stă în inimă ca într-un organ» (Cuv. II din triada I contra lui Varlaam, la P. Hristou, *op. cit.* p. 395). Căci chiar în acest loc Palama spune totodată că cugetarea are inima nu ca organul exclusiv, ci ca primul organ și aceasta întrucît inima e punctul cel mai central al duhului sufletesc, deci un fel de centru al vieții sufletului care întreține și trupul. Deci nu e la el o opoziție față de opinia altor părinți, că mintea e și în creier (Așa spune și Meyendorff, *A study of Gregory Palama*, Londra, The Faith Press, 1964, p. 138). El nu separă prea strict între creier și

este plămînul, care fiind zidit de Făcător fără desime, ca niște foi, primește și scoate ușor conținutul lui. Astfel inima, trăgînd prin aerul respirat răcoarea la sine și îm-

inimă ca loc al sufletului și recunoaște inimii rolul de centru vital și ca atare și de centru sufletesc, de care cugetarea nu poate fi despărțită. Legînd cugetarea mai strîns de centrul vital al ființei umane, isihaștii dădeau posibilitatea rugăciunii, care ține și de cugetare, să influiențeze și trupul. Astfel s-a evitat intelectualismul fără influență asupra trupului, așa cum s-a dezvoltat în Apus.

Nichifor spune însă că cugetarea este în piept. Vasile de la Poiana Mărului, stareț trăitor în Țara Românească în secolul XVIII, va spune la fel. Dar se pare că prin aceasta ei nu se deosebesc prea mult de opinia celor ce susțineau că și cugetarea își are sediul în inimă. Dar prin precizarea că ea e în piept parcă ar vrea să arate că ea e în centrul ființei, unde se unesc cugetarea și simțirea. Nichifor, spunînd că mintea adunîndu-se în inimă e ca bărbatul care revine acasă dintr-o călătorie, vrea să spună că inima nu e un loc străin pentru minte, dar mintea poate să și călătorească. Însă deplin fericită se simte numai cînd revine în inimă, sau acasă. Mintea în sens de pură cugetare nu e mintea întreagă și nici inima în sens de pur izvor al sentimentelor sau al vitalității nu e inima întreagă. Plasarea cugetării în inimă sau în piept nu înseamnă însă că mintea ca izvor al cugetării exclusive nu e în creier.

În orice caz cugetarea fiind încadrată în viața integrală a ființei umane, deci în fundamentul ei care este inima, trebue să se întipărească cu conștiința ei în toate actele trupului, dar cu o conștiință preocupată permanent de amintirea lui Dumnezeu. Atunci însuși actul respirației e imprimat de amintirea lui Dumnezeu, cum poate fi imprimată îngenunchierea, ca și orice faptă și cuvînt. Așa se sfințește tot trupul și toate actele lui, toată viața care e întreținută de inimă și izvorăște din ea, pentru că s-a sfințit cugetarea însăși care prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu s-a adîncit în intimitatea ființei umane și a imprimat amintirea lui Dumnezeu în izvorul vieții integrale a ei.

În felul acesta nu mai apare fără sens faptul că Nichifor Monahul vorbește despre importanța respirației ca act de întreținere a inimii, și prin ea a vieții, și de trebuința de a lega actul concentrării minții în inimă de acest ritm al respirației. Cugetarea devine prin aceasta conștientă de respirație ca condiție a vieții totale a subiectului ei și de faptul că ea trebue să o sfințească pe aceasta și să se sfințească pe ea însăși prin pomenirea numelui lui Dumnezeu, sau să sfințească inima, ca fundament al vieții. Cugetarea, devenind conștientă de acest fundament al vieții, va deveni conștientă că el nu e de la sine, ci are ca fundament ultim, corespunzător lui, pe Dumnezeu. Inima celui ce se roagă neîncetat va deveni

pingînd dela sine căldura, păzeşte fără abatere rînduiala pentru care a fost zidită spre susţinerea vieţii. Tu deci şezînd şi adunîndu-ţi mintea, împinge-o şi sileşte-o pe

---

transparentă pentru Dumnezeu, sau cer al lui Dumnezeu, sau locul lui Dumnezeu, cum zic unii părinţi.

Legătura aceasta strînsă dintre gîndirea plină de pomenirea lui Dumnezeu şi actele trupeşti, în primul rînd al respiraţiei, o va socoti sfîntul Grigorie Palama o legătură simbolică, dat fiind că simbolul e ceva în acelaşi timp deosebit de ceea ce simbolizează şi unit cu el. Respiraţia, îngenunchierea, semnul crucii, cuvîntul curat, devin simboluri ale vieţii spirituale. De sigur, cînd aceste acte sînt săvîrşite fără pomenirea lui Dumnezeu, ele nu se sfinţesc, ele îşi slăbesc caracterul de simboluri. Palama zice: «Unii ca aceştia vor numi om cu sufletul în buric pe cel ce zice: «Legea lui Dumnezeu în mijlocul pîntecelui meu» (Ps. 39,8) şi pe cel ce zice către Dumnezeu: «Pîntecele meu va răsuna ca o chitară şi cele din lăuntru ale mele ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit» (Isaia XVI, 11), cum vor calomnia pe toţi cei ce exprimă şi numesc prin simboluri cele ale lumii gîndite, cele dumnezeieşti şi duhovniceşti» (Cuv. II, triada I contra lui Varlaam, la P. Hristou, *op. cit.*, vol. I, p. 404).

Dar dacă alte organe ale trupului se pot bucura de lucrarea lui Dumnezeu în ele, deci pot fi simboluri, cum n-ar putea fi cu atît mai mult inima, centrul vital al fiinţei umane?

Sfîntul Grigorie Palama va insista în cele două *«Cuvinte»* ale sale despre rugăciune (II din întîia triadă şi II din a doua triadă contra lui Varlaam) asupra acestei sfinţiri a trupului prin pomenirea lui Dumnezeu şi prin rugăciune, în apărarea *«Metodei»* lui Nichifor.

Metoda lui Nichifor n-a fost singura metodă a rugăciunii lui Iisus, sau ea şi-a modificat sau precizat în practicarea ei unele elemente, după cum găseau de bine cei ce o practicau, pe baza experimentării ei. Una din formele astfel modificate sau precizate în anumite detalii s-a păstrat în cîţiva codici manuscrişi şi poartă numele sfîntului Simeon Noul Teolog. Dar cercetarea a demonstrat că nu e a lui. Căci nu se află între scrierile sfîntului Simeon Noul Teolog şi nu e menţionată nici în «Viaţa» lui scrisă de ucenicul lui, Nichita Stithatul (Vezi la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 46—61). Totuşi sfîntul Grigorie Sinaitul citează ceva din ea şi o atribuie lui Simeon Noul Teolog. Dar întrucît Nichifor nu o pomeneşte, se pare că ea a apărut după Nichifor.

Se poate ca încă din vremea lui Palama unii monahi (foarte puţini) mai nepricepuţi să fi practicat întoarcerea privirii spre mijlocul pîntecelui şi în mediul lor să fi apărut şi metoda atribuită lui Simeon Noul Teolog, dar Palama nu pomeneşte de această atribuire. El recunoaşte to-

calea nărilor pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă. Şi intrînd acolo, nu-ţi vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea.

---

tuşi că această practică exista, dar o explica din trebuinţa de a se impune şi stomacului legea sănătoasă a minţii ca înfrînare.

Mai e de remarcat că traducerea neogreacă a metodei atribuite lui Simeon publicată în Filocalia greacă, nu cuprinde recomandarea îndreptării privirii spre pîntece. Forma aceasta a textului trimite poate la unele manuscrise care nu cuprindeau acest amănunt. În plus, trebuie ţinut seama de faptul că în practica generală a monahismului răsăritean de după acel timp, niciodată nu s-a folosit rugăciunea lui Iisus după această metodă, decît poate cu totul excepţional de vreun călugăr nepriceput.

Dintr-o practică cu totul rară din acea vreme a luat probabil Varlaam afirmarea că isihaştii îşi închipuiau că sufletul se află în buric şi-i eticheta cu numele de «omfalopsichi». Palama respinge cu indignare acest nume şi afirmarea că isihaştii ar fi avut o asemenea credinţă. Niscai cazuri excepţionale ale unei astfel de practici, care au putut dura şi după aceea, sau faptul rarei ei existenţe în secolul XIV l-a făcut şi pe Vasile de la Poiana Mărului să combată în secolul XVIII, credinţa unora că inima s-ar afla în mijlocul pîntecelui (în: *«Cuvîntul înainte»* la Filotei Sinaitul, d. ex. în ms. Acad. Rom. 1441). De altfel pînă de curînd exista în popor părerea că inima e în pîntece.

Mai existau printre monahi şi unii care îşi făceau o regulă proprie pentru a putea ţine rugăciunea neîncetată. Grigorie Sinaitul dezaprobă această «idioritmie». O astfel de «idioritmie» a putut fi şi întoarcerea privirii spre mijlocul pîntecelui.

În forma care cuprinde amănuntul întoarcerii privirii spre mijlocul pîntecelui, metoda atribuită sfîntului Simeon a fost publicată de teologul catolic J. Hausherr S.I., sub titlul de: Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προθοχῆς, în: Orientalia Christiana, 1927, nr. 36, p. 101—210. Dar e curios că privind acest text, se constată în el o contrazicere: pe de o parte se cere ca privirea să fie îndreptată spre ombilic, ca imediat după aceea să se adauge: «pentru ca să se caute cu mintea interiorul şi să se găsească locul inimii». S-ar părea că prima recomandare e interpolată. Căci nu e firesc ca prin privirea spre ombilic să se mai caute pe urmă locul inimii. Textul neogrec vorbeşte numai de căutarea locului inimii. Şi această recomandare e logică, prin faptul că nu se cere de la început unde să se caute cu privirea. În acest text se spune direct: «adună-ţi mintea de la tot ce e trecător şi deşert şi apleacă-ţi partea de jos a feţii, sau bărbia, spre piept, ca în acest fel să iei aminte la sinea ta cu mintea şi cu ochii tăi; şi ţine-ţi puţin respiraţia ca să ai acolo şi mintea şi să afli locul unde este inima ta şi acolo să fie cu totul şi mintea ta».

Şi precum un bărbat oarecare fiind călătorit de la casa sa, cînd se întoarce nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întîlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea cînd se întîlneşte cu sufletul se umple de o bucurie şi veselie de negrăit. Drept aceea, frate, obişnuieşte-ţi mintea să nu iasă degrabă de acolo. Căci la început e nepăsătoare poate, din pricina închiderii înăuntru şi a strîmtorării. Dar după ce se obişnuieşte, nu-i mai plac rătăcirile pe afară. Căci «Împărăţia cerurilor este în lăuntrul nostru» (Luca XII, 21). Pe aceasta privind-o acolo şi cerînd-o prin rugăciune curată, toate cele din afară le socoteşte urîte şi neplăcute.

Dacă deci, cum s-a zis, poţi intra de la prima încercare în locul inimii pe care ţi l-am arătat, mulţumeşte lui Dumnezeu, şi slăveşte-L şi saltă şi te ţine de lucrarea aceasta pururea. Iar ea te va învăţa pe tine cele ce nu le

---

Cel mai interesant amănunt pozitiv, adaus în această metodă, este recomandarea răririi inspiraţiei şi expiraţiei, pentru a nu se respira prea comod. Acest amănunt a avut o oarecare aplicare practică la unii monahi. Dar aceasta nu înseamnă altceva decît o anumită ritmicizare negrăbită a respiraţiei, pentru a nu se produce în mod neregulat, inegal, căci aceasta tulbură ritmicitatea pomenirii lui Dumnezeu, sau ar fi expresia unor stări inegale, neliniştite, speriate, confuze, mînioase, pasionale, în suflet.

Într-o formă puţin deosebită apare metoda acestei rugăciuni în scrisul rămas de la Grigorie Sinaitul. Ea se resimte şi de metoda lui Nichifor şi de detaliul răririi respiraţiei din forma ei de sub numele lui Simeon Noul Teolog. El întemeiază respirarea mai rară cu motivul că ieşirea aerului de la inimă întunecă mintea despărţind-o din inimă odată cu expirarea, sau răpeşte cugetarea spre alte gînduri. El a observat poate faptul că expirarea aerului produce oarecare slăbire a concentrării minţii, o relaxare a atenţiei. Dar amănuntul cel mai important şi cel mai preţios în forma în care metoda ne-a rămas de la Grigorie Sinaitul este recomandarea de a uni cugetarea cînd cu prima jumătate a rugăciunii lui Iisus, cînd cu a doua jumătate. În această recomandare s-ar putea implica poate unirea primei jumătăţi a rugăciunii cu inspirarea aerului şi a celei de a doua jumătăţi cu expirarea aerului. Dar el nu o spune aceasta explicit (P. G. 150, 1316 D). El cere, dimpotrivă, să se repete de multe ori prima jumătate şi iarăşi de multe ori a doua jumătate, ca să nu se mute prea uşor cugetarea de la o jumătate la alta.

ştii. Dar trebuie să ştii şi aceasta că, ajungînd mintea acolo, nu trebuie să tacă şi să stea după aceea degeaba. Ci să aibă ca lucru şi îndeletnicire neîncetată rugăciunea : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă» ! Să nu mai contenească niciodată din aceasta. Căci aceasta, ţinînd mintea neîmprăştiată, o face să nu poată fi prinsă şi atinsă de momelile vrăjmaşului şi o ridică la dragostea şi dorul dumnezeiesc în fiecare zi.

Iar dacă, ostenindu-te mult, o, frate, nu poţi totuşi intra în părţile inimii, precum ţi-am arătat, fă ceea ce-ţi spun şi cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ceea ce cauţi. Ştii că partea cugetătoare a fiecărui om este în piept, căci în lăuntrul pieptului, tăcînd noi cu buzele, vorbim, ne sfătuim cu noi înşine, dăm rînd rugăciunilor, psalmilor şi altora. Dă-i deci acestei cugetări, depărtînd de la ea orice gînd — şi aceasta o poţi dacă vrei — dă-i deci pe : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă !» şi sileşte-te ca în loc de orice alt gînd să strigi pururea în lăuntru aceste cuvinte. Iar ţinînd aceasta mai multă vreme, ţi se va deschide prin aceasta şi intrarea inimii, precum ţi-am scris, fără nici o îndoială, cum am cunoscut şi noi prin cercare. Şi îţi va veni, împreună cu luarea-aminte mult dorită şi plăcută, şi toată ceata virtuţilor, dragostea, bucuria, pacea şi celelalte, prin care vei dobîndi cererile tale în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt I se cuvine slava, stăpînirea, cinstea şi închinăciunea, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

ALE LUI TEOLIPT
MITROPOLITUL FILADELFIEI
CUVÎNT DESPRE
OSTENELILE VIEȚII CĂLUGĂREȘTI
ȘI CUVÎNT DESPRE
LUCRAREA CEA ASCUNSĂ ÎNTRU HRISTOS

Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei

Viața și scrierile

Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei a fost una dintre cele mai influente personalități ale Bizanțului la sfîrșitul secolului XIII și începutul secolului XIV. S-a născut la Niceea pe la 1250, unde s-a căsătorit și s-a hirotonit diacon. Cînd împăratul Mihail VIII Paleologul a primit unirea cu Biserica Romei, la 1274, Teolipt a organizat rezistența în toată Bitinia [20]. De aceea a fost arestat și trimis probabil într-o insulă pustie din Marea Egee, împreună cu mai mulți călugări din Atos, care opuneau deasemenea rezistență unirii cu Roma. Printre aceștia a fost și Nichifor din singurătate, care învățase o metodă a rugăciunii inimii neîncetate în Sfîntul Munte. În exil a deprins de la el și Teolipt practica vieții ascetice și această rugăciune. Sfîntul Grigorie Palama afirmă direct că Teolipt a avut pe Nichifor ca maestru în această rugăciune [21]. La aceasta se face aluzie și într-un panegiric anonim din Cod. Paris. Gr. 971 f. 249—250, unde se afirmă că în exil Teolipt «s-a supus unuia dintre acei atleți, care erau și asceți, și anume celui care era primul între ei» și «învăță de la el, care cunoștea foarte bine și ca pe o știință, viața după Dumnezeu, practica și contemplația și înfrînarea minții» [22].

Introdus în acest fel de viață și de rugăciune, Teolipt deveni mai tîrziu unul dintre dascălii sfîntului Grigorie Palama în ele. S. Salaville necunoscînd decît afirmația patriarhului

20. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byz. Reich*, München, 1959, p. 693.

21. *Cuv. II, triada II* (ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων) *contra lui Varlaam*, la P. Hristou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, τὰ συγγράμματα*, Salonic, 1962, tom. 1, p. 509.

22. La Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 58.

Filotei, ucenicul lui Palama, în această privință [23], se îndoiește de adevărul ei, socotind că pe la 1310—1315, cînd Palama își făcea studiile, Teolipt murise [24]. Dar din publicarea scrierilor lui Palama s-a văzut că însuși acesta afirmă că «Teolipt ne-a predat nouă acestea prin gură proprie», «fiind unul dintre bărbații plini de Duhul Sfînt» [25].

Filotei spune precis despre Teolipt că «l-a introdus pe Palama în sfînta trezvie și în... rugăciunea minții» *(Encomiul lui Palama,* P.G. 151, 561). Prin chiar aceste cuvinte, învățătura lui Teolipt se dovedește apropiată de metoda lui Nichifor, care se numește *Despre trezvie și despre paza inimii* și care în fond tratează «despre trezvie și rugăciune».

După o vreme oarecare împăratul l-a eliberat pe Teolipt, dar apoi iarăși l-a aruncat în închisoare, întrucît acesta, dedicîndu-se vieții pustnicești în apropiere de orașul său, Niceea, continua să susțină opoziția împotriva unirii cu Roma [26].

După ce Papa Martin IV a denunțat la 1 martie 1281 unirea de la Lyon, Teolipt a fost eliberat. După o scurtă vreme petrecută la Atos, în jurul anului 1284 a fost ales mitropolit al Filadelfiei. Aceasta s-a întîmplat după moartea lui Mihail VIII Paleologul și după ce un Sinod din Vlaherne (Paști 1283), prezidat de patriarhul Iosif, a condamnat pe aderenții unirii cu Roma. Cînd la 1285 un alt Sinod a aprobat tomul scris de Patriarhul Grigorie Cipriotul, ajuns la tronul patriarhal la 1283, după moartea patriarhului Iosif — tom în care se respingea din nou purcederea Sfîntului Duh de la Fiul, dar se admitea «strălucirea» Lui eternă prin Fiul — Teolipt a semnat acest tom împreună cu toți episcopii antiunioniști. Astfel se făcea un pas ecumenic în problema aceasta care despărțea atît de adînc Biserica din Apus de cea din Răsărit. Dar cînd un călugăr, Marcu, interpretînd acest tom, identifică «purcederea» de la Fiul cu «strălucirea prin Fiul», iar Grigorie Cipriotul l-a susținut, o parte dintre mitropoliții semnatari ai tomului și anume Ioan Chilas de Efes și Daniil de Cizic cerură patriarhului retragerea tomului și încetară să-l pomenească la li-

23. Filotei, *Encomiul lui Grigorie Palama*; P. G. 151, 561 A.

24. S. Salaville, *Formes et méthodes de prière d'après un byzantin du XIV-e siècle, Théolepte de Philadelphie,* în: Echos d'Orient, Janv.—Juin 1940, tome XXXIX, nr. 197—198, p. 1—25.

25. *Cuv. II, triada I contra lui Varlaam,* la P. Hristou, ed. cit., vol. I, p. 405.

26. *Cod. Paris.* 971, f. cit. la Pr. D. Stăniloae, *Op. cit.*, p. cit.

turghie. Pînă la urmă, patriarhul trebui să se retragă (la 1289). Teolipt dezaprobă și el pe patriarh, dar nu din cauza tomului, ci pentru că susținea interpretarea lui Marcu, care putea avea un efect bun, dar și unul rău : reducerea purcederii Duhului din Fiul la strălucire, sau a strălucirii la purcedere.

Patriarhul Grigorie Cipriotul trebui să se retragă. Dar într-un sinod ținut în palatul imperial și prezidat de împăratul Andronic II Paleologul s-a reafirmat ortodoxia tomului, deci atitudinea mai nuanțată în problema purcederii Duhului Sfînt, sprijinită și de Teolipt. Atitudinea aceasta va fi preluată și de sfîntul Grigorie Palama. Ea e contrară celei susținute de partida care nu admitea nici o relație eternă între Duhul Sfînt și Fiul, ci numai o trimitere temporară a Duhului de către Fiul, susținută de Ioan Chilas, iar în secolul XIV de Achindin și de Nichifor Gregora, adversarii lui Palama [27].

Dar o altă dispută tot așa de aprinsă diviza Biserica din Bizanț, după moartea lui Mihail VIII Paleologul. Acesta scosese din scaun pe patriarhul Arsenie, care-l condamnase cînd scosese ochii tînărului moștenitor legitim al tronului împărătesc, Ioan Lascaris (la 25 dec. 1261), și înlocuit cu Gherman III (1265—1267), apoi cu Iosif I, care la 1275 a demisionat, nevoind să accepte unirea cu Roma. Iosif, readus după moartea lui Mihail VIII Paleologul, nu a fost recunoscut de arseniții extremi. Arseniții moderați au fost împăcați însă prin aducerea osemintelor lui Arsenie la Constantinopol în 1284, sub patriarhul Grigorie Cipriotul. Teolipt adoptă și în această chestiune o atitudine moderată, favorabilă salvării unității Bisericii. S-au păstrat de la el două cuvîntări, în care îndeamnă pe arseniții extremiști să vină în sînul Bisericii. El dezvoltă aci învățătura că Biserica e trupul lui Hristos și numai în ea se dobîndește mîntuirea [28].

«Ceea ce e în mod deosebit caracteristic pentru gîndirea mitropolitului din Filadelfia este sacramentalismul lui și simțul lui pentru responsabilitatea creștinilor pentru Biserică ; aceste două trăsături fac o distincție marcantă între el și scrii-

27. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, p. 14—15. Trad. engl. a cărții *Introduction a l'étude de Saint Grégoire Palamas*, ed. Seuil, Paris, 1959.

28. S. Salaville, *Deux documents inédits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310*, în : Etudes Byzantines, 1947, p. 116—125. Cuvîntările se cuprind în Cod. Vatic. gr. 1140, f. 24—52 și Ottobonianus 418, f. 80 r.—111 v. (secolul XIV—XV).

torii duhovnicești ai Răsăritului creștin care se desinteresează, cel puțin aparent, de tot ce nu privește desăvîrșirea naturii lăuntrice a monahului. Mitropolitul de Filadelfia, care luptă împotriva disensiunilor interne ale Bisericii bizantine — cazul lui Grigorie Cipriotul și al schismei lui Arsenie — arată o acută preocupare de unitatea Bisericii locale și de unitatea sacramentală a credincioșilor» [29]. «Odată ce acești oameni (schismaticii) sînt uniți cu voi, Biserica crește și mădularele se adună și mai strîns între ele într-un întreg complet... Biserica crește în tărie... Singurul nostru Cap, Hristos, apare atunci ca conducătorul care ne ține legați de El și legați unul de altul prin legăturile unei singure credințe, ale unei singure învățături și ale unei singure Biserici» [30]. «Fiul lui Dumnezeu — continuă Teolipt — s-a făcut om pentru tine, și a dus o viață fără de păcat. Prin Sfîntul Botez și prin scump sîngele Său care a curs pe cruce, te-a răscumpărat... El a format biserici locale, fiecare un rai, și ne-a adunat pe noi în ele; dar El a întemeiat Biserica, una în credință și în învățătură... Pomii raiului sînt păstorii ortodocși... care au fost trimiși la biserici, încredințați și însărcinați cu datoria să învețe și să ocîrmuiască pe creștini ...Episcopul este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni. El înalță neîncetat în numele poporului cereri, rugăciuni și mulțumiri lui Dumnezeu. Actul care e săvîrșit de preoții ortodocși și e recunoscut în «Sfintele Daruri» devine trupul și sîngele lui Hristos; acesta este efectul epiclezei, al rugăciunii și al coborîrii Sfîntului Duh... A nu lua parte la Sfînta Împărtășanie, sau a se ține departe de ea... înseamnă a declara că Hristos n-a fost decît om» [31].

J. Meyendorff declară: «Rar se poate afla un bizantin ortodox care să fi exprimat în asemenea cuvinte vii esența sacramentală care e fundamentul structurii sacramentale a Bisericii. Teolipt are, desigur, meritul de a fi integrat tradiția spirituală — adeseori identică cu o spiritualizare — a oamenilor duhovnicești ai Răsăritului creștin într-o structură eclesiologică și hristocentrică. El este precursorul renașterii teologice și sacramentale aduse de Palama și de Nicolae Cabasila» [32].

29. Meyendorff, *op. cit.*, p. 19.
30. La S. Salaville, *op. cit.*, p. 123.
31. *Ibidem*, p. 123—129.
32. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 20.

Sublinierea acestei caracteristici a scrisului lui Teolipt e bine venită, dar socotim că toată viața oamenilor duhovnicești ai Răsăritului a fost strîns legată de Taine și de Hristos. Înainte de el, Petru Damaschin, de exemplu, spune că fără Tainele săvîrșite de preoție nu se poate intra în împărăția cerurilor (*Filocalia greacă*, ed. III, tom. V, p. 186) și el prezintă rugăciunile rostite de oamenii duhovnicești căutători ai liniștei (isihiei) ca fiind constituite în mare parte din rugăciuni și cîntări ale cultului public al Bisericii. Aceste rugăciuni și cîntări influențează întreaga scriere a lui Petru Damaschin și se încadrează în ea ca într-un rîu duhovnicesc lin și liniștitor, ca într-un mare poem duhovnicesc de remarcabilă frumusețe și armonie, de bună mireasmă spirituală, de subțiri analize ale complexelor stări sufletești. Nu mai vorbim de încadrarea spiritualității unui sfînt ca Maxim Mărturisitorul în larga viziune a recapitulării progresive a tuturor în Hristos, ca o uriașă Liturghie cosmică.

Teolipt e doar unul dintre cei ce au dat o expresie teoretică mai accentuată trăsăturii generale a vieții duhovnicești răsăritene legată de Biserică. Era obligat la aceasta de diviziunile care se manifestau atunci în viața Bisericii.

Dintre faptele legate de activitatea de arhipăstor sau de mitropolit a lui Teolipt, mai amintim că la 1303, cînd orașul Filadelfia a fost împresurat de turci, rugîndu-se lui Dumnezeu, a văzut minunea ca orașul să fie despresurat de apariția neașteptată a unei armate de catalani [33]. Dar activitatea care l-a impus cel mai mult pe Teolipt a fost aceea de mare sfătuitor duhovnicesc al cercurilor societății înalte din Constantinopol și al celor două mînăstiri, una de monahi și una de monahii, din acel oraș, cu numele de Philantropos Soter (Mîntuitorul de oameni iubitor). Aceste mînăstiri au fost reclădite de principesa bizantină Irina Chumnos, măritată cu despotul Ioan Paleologul, care, rămasă văduvă la vîrsta de 16 ani, s-a călu-

33. V. Laurent, *Une princesse byzantine au cloître : Irène-Eulogie Chumnos Paleologue*, în : Echos d'Orient, t. XIX, 1930, p. 29—60. Vezi și : Idem în : Echos d'Orient, tome XXVI, 1927, p. 147. Cele mai multe date despre viața lui Teolipt prezentate în aceste studii sînt luate din Panegiricul închinat lui Teolipt de Nichifor Chumnos, tatăl Irinei Chumnos. El e editat de Boissonade în : Anecdota graeca, tom. V, p. 183—239. Menționăm că Nichifor Chumnos, un înalt personagiu și umanist bizantin, după călugărirea fiicei sale, s-a călugărit și el în mînăstirea de bărbați restaurată de ea, ca și soția lui, care a intrat în mînăstirea de femei unde era și fiica ei.

gărit în 1308 la îndemnul lui Teolipt în mînăstirea de femei restaurată de ea ca şi mînăstirea de bărbaţi cu acelaşi nume.

Opera lui Teolipt socotită «considerabilă» şi pînă azi rămasă în cea mai mare parte nepublicată, e formată în majoritatea ei din scrierile cuprinse în Cod. Vatic. Ottobon. 405, care sînt cuvîntări şi îndrumări adresate celor două comunităţi monahale.

S. Salaville a publicat scrisoarea trimisă prinţesei aflată într-o grea criză sufletească după ce a rămas văduvă şi prin care îi recomanda să îmbrăţişeze viaţa monahală [34]. După ce a tuns-o el însuşi în monahism, Teolipt va continua să fie îndrumătorul ei şi al celor două mînăstiri.

Textul mai lung publicat în Filocalia greacă (şi în P.G. 143, col. 381—400) şi tradus în acest volum este scrisoarea adresată de Teolipt tinerei prinţese de curînd călugărită. Ea e o expunere pe scurt a regulilor vieţii ascetice şi se numeşte în Cod. Vatic. Otob. 405, încep. f. 35 v. : τύπος σύντομος ἀσκητικῷ βίῳ κατάλληλος = *Regulă pe scurt acomodată vieţii ascetice*». În Filocalia greacă se numeşte *«Cuvînt care lămureşte lucrarea ascunsă în Hristos şi arată pe scurt osteneala vieţuirii călugăreşti»*.

Dar în *Filocalia* textul e publicat fără introducerea care se adresează direct prinţesei şi pronumele feminin al celei căreia se adresează e schimbat cu pronumele masculin. Salaville a publicat această introducere. În ea Teolipt laudă pe Irina că fiind împărăteasă în lume, a devenit împărăteasă peste patimi [35].

Cu aceste scrisori Teolipt inaugurează seria celorlalte scrieri adresate vieţuitorilor din cele două mînăstiri, după aceea. Teolipt a devenit astfel «unul din cei mai celebri sfătuitori duhovniceşti din secolul XIV» [36].

Între scrierile lui Teolipt cuprinse în Cod. Vatic. Otob. 405, Salaville numeşte : *«Despre veghere şi rugăciune»* (περὶ νήψεως καὶ προσευχῆς) (Cod. cit. f. 22 v-53 r.) ; *«Despre liniştire*

34. S. Salaville, *Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie*, în : Etudes byzantines 1947, p. 101—115. Scrisoarea se cuprinde în cod. Ottob. gr. 405.

35. S. Salaville, *Formes et méthodes...*, în : Echos d'Orient, Janv.— Juin 1940, tome XXXIX, nr. 197—198, p. 1—25.

36. *Ibidem.*

și *rugăciune»* (περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς) (Cod. cit. f. 78 v-83 r.). Ele sînt mai mult explicări ale rugăciunii decît metode [37].

Într-o altă scriere *«Învățătura despre îndatoririle vieții de obște»* (Cod. cit. f. 93 r.-105 v.), Teolipt arată superioritatea vieții de obște față de viața monahală de unul singur [38]. Teolipt se dovedește din nou un prețuitor al vieții duhovnicești în Biserică.

Trăind în Constantinopol la începutul secolului XIV și desfășurîndu-și activitatea de îndrumător duhovnicesc în cercurile apropiate de curtea împărătească, nu e de mirare că Teolipt a putut fi după 1310 și înainte de 1317 (așadar cînd Palama avea vreo 15—20 ani) unul dintre primii îndrumători ai tînărului Grigorie Palama în viața duhovnicească.

Urmînd lui M. Jugie, care-i contestă lui Palama în general orice educație mai aleasă, Salaville adaugă: «În orice caz... nimic nu pare să permită a face pe Teolipt responsabil de aberațiile reproșate lui Palama» [39]. Reproșate de cine? Salaville omite să spună că reproșurile sînt ale lui Varlaam, Achindin și Nichifor Gregora, și nu ale Bisericii, care, dimpotrivă, a condamnat învățătura acestora trei. În acest caz «aberațiile» lui Palama, devin, după Salaville, «aberațiile» Bisericii ortodoxe.

De fapt, discipola lui Teolipt, prințesa Irina (Eulogia după numele de călugărie) a luat atitudine împotriva lui Palama după 1340. Dar nu e sigur dacă ar fi făcut aceasta și Teolipt, în cazul că ar fi trăit, după ce Palama a apărat în scrierile sale rugăciunea inimii practicată de călugării din Atos și învățătura despre energiile necreate, implicată în lumina dumnezeiască de care se împărtășeau practicanții îndelungați ai ei. Dimpotrivă, în faptul că Palama, în chestiunea *Filioque*, susține și dezvoltă — în învățătura despre iradierea luminii dumnezeiești a Duhului din Hristos în oamenii înduhovniciți — învățătura lui Grigorie Cipriotul despre «strălucirea» Duhului Sfînt în Fiul, se arată apropiat de Teolipt, contrar partidei opuse a lui Varlaam, Achindin, Gregora și Irina Chumnos.

---

37. *Ibidem*, p. 2.

38. S. Salaville, *La vie monastique grecque au début du XIV-e siècle*, în: Echos d'Orient, 1944, p. 119—125.

39. S. Salaville, în *Formes et méthodes...*, contestă că Teolipt ar fi fost unul dintre primii îndrumători ai lui Grigorie Palama.

Teolipt nu avusese ocazia să dezvolte în sfaturile sale în mod direct învățătura despre lumina dumnezeiască și despre energiile necreate. Dar ea ni se pare implicată în conținutul textului său publicat în Filocalia. Vom încerca să arătăm aceasta în note.

Teolipt a trăit probabil pînă pe la 1324—1325 [40]. Cele două scrieri ce le dăm în acest volum și scurta notiță biografică ce le precede în *Filocalia* greacă au fost traduse și în românește și se află de exemplu în manuscrisul nr. 9 (secolul XVIII), f. 33 r.-59 r. [40 bis] din Biblioteca mînăstirii Neamț.

40. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 693.

40 bis. După descrierea Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Biblioteca sfintei mînăstiri Neamțu*, lucrare în manuscris, p. 20.

Cuvîntul lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, despre ostenelile vieții călugărești

Viețuirea călugărească este un arbore cu coroană înaltă și foarte roditor. Rădăcina lui este înstrăinarea de toate cele trupești ; ramurile sînt neîmpătimirea sufletului și lipsa oricărei alipiri de lucrurile de care s-a depărtat ; iar rodul lui îl constituie dobîndirea virtuților, dragostea îndumnezeitoare și bucuria neîntreruptă din acestea [41]. «Căci roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea» și cele următoare (Galat. V, 22).

Depărtarea de lume aduce adăpostirea lîngă Hristos. Iar lume numesc alipirea de lucrurile supuse simțurilor și de trup. Cel ce s-a înstrăinat de acestea întru cunoștința adevărului se alipește de Hristos, cîștigînd dragostea Lui, pentru care, lepădîndu-se de toate ale lumii, a cumpărat mărgăritarul de mult preț, pe Hristos [42].

---

41. Viețuirea călugărească nu e o viețuire stearpă, ci ea crește în conținut ca un pom înalt și stufos. Ea crește din rădăcina desprinderii de cele trupești ; pe nepătimirea ei de multe feluri, ca pe niște ramuri ale lipsei de egoism, odrăslesc rodurile virtuților ca tot atîtea dăruiri ale vieții proprii lui Dumnezeu și altora, dăruiri însuflețite de iubire și culminînd în iubirea ce îndumnezeiește pe cel ce se dăruiește. Sînt roduri ce susțin în suflet o bucurie curată și neîntreruptă, care nu e ca bucuria de lucrurile și succesele lumii, mereu întrerupte de lipsa acestor lucruri și succese, sau fără o plinătate de substanță.

42. «Lume» nu e numită aci realitatea celor din afară, ci o stare lăuntrică de alipire pătimașă la lucrurile supuse simțurilor și la trup. Mo-

Ai îmbrăcat pe Hristos prin botezul mîntuitor, ai lepădat întinăciunea prin baia dumnezeiească, ţi-ai cîştigat strălucirea harului duhovnicesc şi nobleţea de făptură. Dar ce s-a întîmplat pe urmă ? Mai bine zis, ce a pătimit omul din nesocotinţă ? Prin alipirea faţă de lume şi-a schimbat trăsăturile dumnezeieşti ; din iubirea trupului şi-a stricat chipul. Pîcla gîndurilor pătimaşe a întunecat oglinda sufletului, prin care se arată Hristos, Soarele cunoscut cu mintea [43].

---

nahul le foloseşte pe acestea într-o mare libertate şi detaşare spirituală. De aceea le foloseşte în limitele strict necesare vieţii pămînteşti, «ca neavînd nimic, deşi toate sînt în stăpînirea lor» (2 Cor. VI, 10). Monahul se leapădă de lume numai în sensul că nu se alipeşte ei ca singurei sau ultimei realităţi. Dezlipirea aceasta de lume se face pentru Hristos, întrucît monahul ştie că în Hristos are asigurată o viaţă netrecătoare şi infinit mai bogată decît cea pe care i-o poate da lumea. În sensul acesta dezlipirea de lume e dezlipirea întru cunoştinţa adevărului. Cel ce se dezlipeşte de lume pentru Hristos e ca cel ce a aflat mărgăritarul de mult preţ, infinit mai preţios decît toată lumea şi decît orice avuţie. Dar în Hristos lumea nu e pur şi simplu negată, ci regăsită în strălucirea ei adevărată, care îi vine din El.

43. Prin harul botezului credinciosul a recîştigat strălucirea spirituală care pune în lumină frumuseţea originară a demnităţii sale de făptură a lui Dumnezeu. Această strălucire nu e despărţită de strălucirea adusă de har, ci harul însuşi redă firii noastre strălucirea ei, aşa cum raza soarelui luminînd faţa lucrurilor le arată frumuseţea lor. Firea noastră a fost creată ca o oglindă transparentă prin care să se vadă Dumnezeu, lumina infinită a sensurilor nesfîrşit de bogate şi de adînci. În însăşi calitatea ei de făptură a lui Dumnezeu se reflectă lumina Lui, sau se cuprinde capacitatea reflectării ei. Botezul i-a redat această legătură cu Dumnezeu prin har şi deci a reactivat capacitatea reflectării luminii Lui. Dacă ar fi rămas aşa cum a fost creată, în legătură cu Dumnezeu, nu numai trupul ar fi fost transparent pentru suflet, ci şi sufletul pentru Dumnezeu, aşa cum o persoană omenească alipită prin iubire de o alta, e transparentă pentru aceea. Dar gîndurile pătimaşe sau egoiste, prin care

Tu ţi-ai pironit sufletul de frica lui Dumnezeu, ai cunoscut întunecimea neorînduielii lumeşti, ai înţeles împrăştierea cugetării pricinuite de zgomote, ai văzut alipirea deşartă a oamenilor de viaţa mult tulburată, ai fost rănit de săgeata dragostei în vremea liniştirii, ai călcat pacea gîndurilor, căci ai auzit : «Caută pacea şi o urmăreşte pe ea» (1 Petru III, 11) ; ai dorit odihna ei, fiindcă ai auzit : «Întoarce-te, suflete al meu, la odihna ta» (Ps. CXIV, 7). Pentru aceasta ai înţeles că nobleţea pe care ai primit-o în botez prin har, dar ai lepădat-o cu voinţă prin patimi în lume, trebuie să ţi-o recîştigi prin voinţa cea bună. De aceea ai păşit la lucru, intrînd în sfînta mînăstire şi îmbrăcînd cinstitele veşminte ale pocăinţei şi făgăduind din suflet rămînerea în ea pînă la moarte.

Astfel ai făcut o a doua învoială cu Dumnezeu : prima intrînd în viaţa de aici, iar a doua grăbindu-te spre sfîrşitul vieţii de aici. Atunci te-ai alipit lui Hristos prin credinţă, acum te-ai alipit lui Hristos prin pocăinţă. Acolo ai aflat har, aici ţi-ai luat o datorie [44]. Atunci fiind prunc, n-ai simţit vrednicia ce ţi s-a dat, măcar că pe urmă crescînd, ai cunoscut mărimea darului şi că porţi frîu la gură.

---

omul se întoarce spre sine ca şi cum ar fi unica realitate, au pus o pîclă pe această transparenţă a sufletului şi prin aceasta şi a trupului pentru Dumnezeu.

44. Dacă pentru primirea harului botezului şi deci a strălucirii originare, ca reflectare a lui Dumnezeu, a fost necesară din partea omului făgăduinţa credinţei în Hristos, ca deschidere spre El, sau credinţa că prin umanitatea lui Hristos iradiază toată lumina lui Hristos, făcîndu-se accesibilă nouă, la activarea acestui har acoperit de pîcla patimilor egoiste, omul contribuie cu o nouă făgăduinţă, cu făgăduinţa pocăinţei, la care unii se angajează pentru toată viaţa în forma făgăduinţei monahale. Astfel călugăria nu e decît o punere statornică în deplină lucrare a harului botezului, o asumare a datoriei de împreună-lucrare deplină a omului cu acel har. Ea deschide calea nu numai spre o vieţuire cu Hristos în lume, ci şi spre vieţuirea anticipată cu Hristos în viaţa viitoare, printr-o anumită depăşire a vieţuirii în lumea aceasta.

Acum petrecînd în cuget desăvîrșit, cunoști puterea datoriei ce ți-ai luat. Ia seama ca nu cumva, nesocotind și această făgăduință, să fii aruncat ca un vas spart cu totul, în întunericul cel mai din afară, unde este plîngerea și scrîșnirea dinților. Căci în afară de calea pocăinței, nu e altă cărare ce duce la mîntuire [45].

Ascultă ce-ți spune David : «Pe Cel preaînalt L-ai pus scăpare ție» (Ps. XC, 8). Și dacă ți-ai ales viața după Hristos, cea plină de asprimi, nu vor veni la tine relele din viața lumească ; nu se va ține de tine, care ți-ai ales să te pocăiești, dragostea de bani, desfătarea, cinstirea, podoaba, neînfrînarea simțurilor ; nu vor stărui înaintea ta înălțările nelegiuite ale cugetului, robia minții, nestatornicia gîndurilor și orice altă rătăcire și zăpăceală de bună voie ; nici dragostea de părinți, de frați, de prieteni, de rudenii, nu te va mai întîmpina pe tine ; nu se va mai sălășlui în tine nici dorul de întîlniri și de convorbiri fără rost și fără trebuință. De vei iubi dezlipirea lăuntrică de acest trup și suflet, biciul durerii nu se va mai apropia de sufletul tău și săgeata întristării nu va mai răni inima ta, nici nu va mai posomorî fața ta. Căci cei ce s-au desfăcut de obișnuința plăcerii și-au lepădat împătimirea față de toate cele spuse, au tocit acele întristării. Fiindcă Hristos se arată sufletului care se nevoiește și toarnă în inimă bucurie negrăită, iar bucuria duhovnicească nu o poate răpi nici una din desfătările sau necazurile lumii [46].

---

45. Aceasta nu înseamnă că nu e pocăință și deci mîntuire în afara vieții călugărești. Ea face doar mai ușoară o viețuire în pocăință, cum arată autorul în continuare.

46. Încă sfîntul Maxim Mărturisitorul spusese că dulcețile trupului produc întristările sufletului și întristările trupului produc bucuriile sufletului ; sau că plăcerea trupului e urmată de durere. Teolipt recomandă și el ocolirea plăcerilor trupești ca leac împotriva întristărilor inimii. Dar el precizează îndată că bucuria sufletească a celui ce ocolește plăcerile trupești nu apare în baza unei legi naturale a contradicției, ci prin faptul

Cugetări bune, amintiri mîntuitoare, înţelegeri dumnezeieşti şi cuvinte de-ale înţelepciunii slujesc celui ce se nevoieşte şi-l păzesc pe el în toate căile faptelor sale după Dumnezeu. De aceea el calcă peste toată pofta neraţională şi mînia grăbită, ca peste aspidă şi vasilisc şi calcă peste urgie ca peste un leu şi peste plăcere ca peste un balaur. (Ps. XC, 13). Iar pricina stă în aceea că toată nădejdea sa, desfăcînd-o de la oameni şi de la lucrurile amintite şi-a legat-o de Dumnezeu şi se îmbogăţeşte în cunoştinţa de Dumnezeu şi pururea cheamă cu mintea pe Dumnezeu în ajutorul său : «Că întru Mine, zice, a nădăjduit şi-l voi izbăvi pe el ; îl voi acoperi pe el, că a cunoscut numele Meu ; striga-va către Mine şi-l voi auzi şi nu numai că-l voi izbăvi pe el de cei ce-l necăjesc, ci-l voi şi slăvi pe el» (Ps. XC, 15) [47].

Vezi luptele celor ce se nevoiesc după Dumnezeu şi cununile lor ? Sîrguieşte-te deci să faci din chemare faptă [48]. Şi precum te-ai însingurat cu trupul, lepădînd pînă şi gîndurile lucrurilor, precum ţi-ai schimbat portul, depărtează şi vorbele şi pe cei ce-ţi sînt aproape după neam [49]. Căci de nu vei scăpa de împrăştierea în cele din

că cel ce ocoleşte aceste plăceri o face aceasta dintr-o alipire la Hristos. De aceea Hristos e Cel ce-i dă lui bucurie, sau gîndul că prin aceasta a făcut ceea ce place lui Hristos, arătînd că-L iubeşte pe El mai mult decît pe toate. Hristos, ca Persoană iubitoare plină de viaţă, îi dă prin alipirea de El o bucurie care copleşeşte durerea trupească.

47. S-ar putea ca aci să se facă aluzie la rugăciunea lui Iisus prin care se ţine neîntrerupt în amintire numele Lui. Prin aceasta vine în suflet nu numai o bucurie, ci şi o putere de a se reţine de la plăcerile inferioare şi de a stăpîni pofta şi mînia, care tulbură vederea clară a sufletului.

48. Viaţa călugărească este aleasă pe baza unei chemări de la Dumnezeu. Cel ce a ascultat de această chemare trebuie să prelungească în fapte răspunsul său afirmativ. Numai aşa răspunsul la chemarea lui Dumnezeu este deplin.

49. Călugărul trebuie să se însingureze nu numai cu trupul, ci şi cu sufletul faţă de cele din afară. De aceea trebuie să golească sufletul şi de înţelesurile lucrurilor, să uite şi vorbele fără rost.

afară, nu te vei ridica împotriva celor ce te pîndesc din lăuntru. Şi de nu vei birui pe cei ce te războiesc în cele văzute, nu vei răpune pe viclenii cei nevăzuţi [50].

Iar cînd vei face să înceteze împrăştierile din afară şi vei părăsi gîndurile din lăuntru, mintea ţi se va ridica la lucrurile şi la cuvintele Duhului ; şi în loc de obişnuinţa cu rudeniile, vei deprinde chipurile virtuţii ; în loc de vorbele deşarte, născute din taifasul cu lumea, sufletul îţi va fi luminat şi înţelepţit de meditarea şi dezvăluirea cuvintelor dumnezeieşti ce se mişcă în cugetare [51]. Descătuşarea simţurilor se face lanţ sufletului, iar înlănţuirea simţurilor aduce eliberarea sufletului [52].

Apusul soarelui aduce noaptea ; retragerea lui Hristos din suflet aduce întunericul patimilor şi fiarele cele nevăzute îl sfîşie. Cînd răsare soarele, fiarele se strîng în ascunzişurile lor ; răsare Hristos pe cerul cugetului care se roagă şi toată alipirea lumească se depărtează şi dragostea de trup dispare, iar mintea porneşte la lucrul ei, adică la meditarea celor dumnezeieşti, pînă seara (Ps. CIII, 21), neîntrerupînd lucrarea legii duhovniceşti nici

50. Făcînd pe om să se împrăştie în cele din afară, duşmanul pune stăpînire pe interiorul lui, de care a uitat. De aceea prin veghere călugărul trebuie să fie atent mereu la cele ce se petrec în lăuntrul său, ferindu-se de a se pierde în tot felul de gînduri necuvenite, provocate de lucrurile şi de împrejurările din afară, sau de amintiri ale unor lucruri şi împrejurări necuvenite.

51. Dar ferirea de împrăştierile spre cele din afară şi de gîndurile corespunzătoare din lăuntru nu înseamnă o golire a sufletului de orice conţinut şi năzuinţă, ci o ridicare a minţii, adică a părţii celei mai înalte a sufletului la realităţile şi cuvintele Duhului, adîncindu-se în înţelesurile lor nesfîrşite. Meditarea la aceste cuvinte va lumina sufletul şi-l va înţelepţi.

52. Teolipt rezumă aci cele spuse înainte despre trebuinţa închiderii simţurilor îndreptate spre cele din afară, pentru a descătuşa aripile sufletului spre înălţarea în orizontul nesfîrşit al celor dumnezeieşti.

o clipă şi nesăvîrşind-o numai cu măsură, ci pînă la sfîrşitul vieţii acesteia şi pînă la ieşirea sufletului din trup [53]. Aceasta o arată şi proorocul care zice : «Cît am iubit legea Ta, Doamne, toată ziua m-am îndeletnicit cu ea» (Ps. 118, 97). El numeşte «ziuă» tot răstimpul vieţii de aici a fiecăruia.

Opreşte, aşadar, vorbirile despre cele din afară şi luptă-te cu gîndurile din lăuntru pînă ce vei afla locul rugăciunii curate şi casa în care locuieşte Hristos, Care te luminează şi te îndulceşte prin cunoştinţa şi sălăşluirea Lui [54] ; şi te pregăteşte ca să socoteşti necazurile pentru El bucurie, iar plăcerile lumeşti să le ocoleşti ca pe un absint (ca pe o băutură amară).

Vînturile ridică valurile mării şi dacă nu încetează vînturile, nu se domolesc valurile şi nu se linişteşte marea. La fel duhurile răutăţii răscolesc în sufletul celui neatent amintirea părinţilor, a fraţilor, a rudeniilor, a celor apropiaţi, a ospeţelor, a serbărilor, a teatrelor şi a tuturor celorlalte închipuiri ale plăcerii şi poruncesc vederii, limbii şi trupului întîlnirea cu ele. Prin aceasta şi ceasul de faţă se topeşte în deşert şi cel care va veni, cînd vei petrece singur în chilie, se va risipi în amintirile celor văzute şi grăite. Şi aşa viaţa monahului trece fără folos în ocupaţii lumeşti, care îşi sapă amintirile lor în cugetare,

53. E recomandată rugăciunea care cheamă şi aduce pe Hristos, Soarele luminii cunoscute cu mintea, Cel ce alungă întunericul patimilor. Rugăciunea aceasta trebuie făcută fără nici cea mai mică întrerupere pînă la sfîrşitul vieţii. Este evident că aceasta e rugăciunea neîncetată a lui Iisus, Care Se sălăşluieşte în sufletul care practică această rugăciune, înconjurat de lumină. Fără să indice propriu-zis metoda rugăciunii neîncetate, Teolipt dă o explicare a faptului că prin această rugăciune Se sălăşluieşte Hristos cu lumina Lui în suflet. Căci dacă din orice persoană bună iradiază o lumină, cu atît mai bogată e lumina ce izvorăşte din Hristos cel atotbun.

54. Aci Teolipt aminteşte în mod direct «rugăciunea curată», curată de orice gînduri străine de ea ; ba chiar de locul unde se face, ca locul cel mai din lăuntru al nostru. E vorba de inima care este în acelaşi timp casa în care Se sălăşluieşte Hristos cu lumina ce iradiază din El.

precum picioarele omului, urmele în zăpada pe care o calcă.

Dacă dăm fiarelor mîncare, cînd le vom omorî pe ele ? Şi dacă petrecem în lucruri şi gînduri de-ale dragostei şi obişnuinţei neraţionale, cînd vom omorî cugetul trupesc ? Cînd vom trăi viaţa cea după Hristos, pe care am făgăduit-o ? Urma picioarelor în zăpadă se şterge cînd răsare soarele, sau dispare cînd se revarsă apa. Iar amintirile săpate în cuget de aplecarea şi de faptele iubirii de plăcere sînt şterse de Hristos, Care răsare în inimă prin rugăciune, şi de ploaia lacrimilor din umilinţă [55]. Deci monahul care nu lucrează potrivit raţiunii, cînd va şterge închipuirile de mai înainte din cugetare ? Fapta virtuţilor se întipăreşte în trup, cînd vei părăsi obişnuinţa lumească, iar amintirile bune şi cuvintele dumnezeieşti se întipăresc în suflet cînd vei şterge prin rugăciuni neîntrerupte ce se deapănă în cugetare, cu umilinţă fierbinte, amintirile faptelor de mai înainte. Căci lumina amintirii credinţii în Dumnezeu şi zdrobirea inimii rad ca un brici amintirile păcătoase [56].

55. Se afirmă iarăşi arătarea lui Hristos în inimă prin rugăciune. Dar Teolipt socoteşte ca această rugăciune trebuie să fie însoţită de lacrimile de umilinţă, sau de străpungere. E o rugăciune plină de simţirea păcătoşeniei proprii şi a pocăinţii pentru păcate. De aceea se cere în ea mila lui Hristos : «Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă pe mine păcătosul». Numai simţirea puternică a păcătoşeniei şi a pocăinţei pentru păcatele săvîrşite şi cererea continuă a milei lui Hristos, care aduce în suflet prezenţa Lui, şterge din cugetare chipurile ispititoare ale fostelor păcate.

56. Aci Teolipt vorbeşte nu de o singură rugăciune neîncetată, ci de «rugăciuni neîntrerupte». Dar poate fi vorba de aceeaşi rugăciune neîncetată. El cere din nou ca rugăciunea să se facă cu simţirea fierbinte a umilinţei sau a străpungerii inimii. Numai în acest caz cuvintele rugăciunii sau alte cuvinte dumnezeieşti şi amintirile lor şi ale înţelesurilor lor se vor întipări prin repetiţie, în mod lucrător, în sufletul înmuiat de ele şi de umilinţa care le însoţeşte, după ce vor fi şters amintirile de caracter ispititor ale faptelor păcătoase de mai înainte. Cugetarea nu poate fi neutră şi statică. În ea se întipăresc cuvintele şi amintirile faptelor repetate, bune sau rele, cu forţa lor care o mişcă în direcţia cores-

Ia pildă de la înţelepciunea albinelor. Acelea, ştiind că roiul viespilor le dă tîrcoale, rămîn înăuntru stupului şi scapă de vătămarea atacurilor acelora. Socoteşte întîlnirile deşarte ca nişte viespi şi fugi de ele cu toată sîrguinţa şi rămîi în adăpostul mînăstirii şi de aci încearcă iarăşi să pătrunzi în cetăţuia cea mai din lăuntru a sufletului, care este casa lui Hristos, în care se vede pace, bucurie şi linişte. Căci Hristos, Soarele cunoscut cu mintea, trimite aceste daruri ca pe nişte raze şi le dă sufletului care-L primeşte pe El cu credinţă şi cu iubire de bunătate, ca pe o răsplată [57].

---

punzătoare lor. Una din aceste două categorii şterge cealaltă categorie. Dar de sigur că, pînă la predominarea deplină a uneia din cele două categorii, are loc o mişcare contradictorie, o sfîşiere în suflet. Cînd cuvintele dumnezeieşti şi înţelesurile lor se întipăresc în mod exclusiv în inima înmuiată sau zdrobită de umilinţă şi de iubirea lui Dumnezeu, şi prin aceasta ea s-a deschis total lui Dumnezeu, o lumină clară, opusă întunericului în care orbecăie plină de amintirile ispititoare ale păcatelor, îşi face loc în ea. Lumina, care umple atunci inima nu e, după explicările lui Teolipt, o lumină a cunoaşterii teoretice, ci a simţirii evidente şi iubitoare a prezenţei lui Hristos; orizontul deschis de acea lumină e un orizont al comuniunii cu Hristos, în care inima a intrat ieşind din îngustimea închisorii în limitele eului propriu, e un orizont al vieţii, al curăţiei, al bucuriei, al păcii.

57. Acest orizont se deschide părţii celei mai din lăuntru a sufletului, în care nu poate pătrunde cugetarea pînă ce nu se şterge din ea amintirile ispititoare ale poftelor păcătoase, preocupate de plăceri egoiste. Acestea ţin sufletul nu numai închis în limitele lui, ci şi în zona cea mai de suprafaţă unde se produc acele plăceri. Scăpată de ele, cugetarea pătrunde prin rugăciunea neîncetată, deci stăruitoare, sau prin pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus, făcută cu căldura umilinţii, în partea cea mai din lăuntru şi capabilă de cea mai mare simţire a sufletului sau în inimă, care este casa lui Hristos, deschizînd această casă pentru Hristos prin însăşi intrarea sa în ea. Numai deschizînd sau actualizînd aceste potenţe de simţire ale inimii, cugetarea se întîlneşte acolo cu Hristos. Numai acolo Hristos, Soarele mai presus de simţuri şi de înţelegere, Îşi dăruieşte sufletului care L-a primit la botez cu credinţă razele Lui dătătoare de lumină, de căldură duhovnicească, de pace, de iubire, de bucurie. Din nou Teolipt spune că Hristos Se iveşte în acel interior intim al omului numai cînd sufletul Îl primeşte cu credinţă şi cu iubire de bunătate, sau de bunătate echivalentă cu frumuseţea (cu filocalia).

Deci, şezînd în casă, pomeneşte pe Dumnezeu, ridicîndu-ţi mintea de la toate şi aruncînd-o spre Dumnezeu fără de glas. Şi toată simţirea inimii vars-o înaintea Lui şi lipeşte-te prin dragoste de El [58]. Căci pomenirea lui Dumnezeu este vederea lui Dumnezeu, Care atrage privirea şi dorinţa minţii spre El şi o învăluie în lumina din jurul Lui [59]. Întorcîndu-se mintea spre Dumnezeu, după ce opreşte toate înţelesurile care dau chip lucrurilor, Îl priveşte în afară de orice chip [60]. Şi în neştiinţa care covîrşeşte orice cunoştinţă, din pricina slavei neapropiate, i se umple vederea de lumină [61]. Fără să cunoască pe Cel

58. Teolipt cere atît pomenirea lui Dumnezeu, cît şi avîntarea minţii spre Dumnezeu, fără de glas. Cum se pot împăca acestea două? Numai aşa că mintea poate gîndi la Dumnezeu, fără cuvinte. Aceasta e aşa zisa «rugăciune pur gîndită» (μονολόγιστος εὐχή). Ea cere o deosebită concentrare a minţii la Dumnezeu. O rugăciune rostită prin cuvinte poate deveni adesea o rugăciune formală, numai cu buzele, o rugăciune care se repetă prin obişnuinţă, mintea omului despărţindu-se de ea şi lăsîndu-se prinsă în alte gînduri. O rugăciune pur gîndită ţine însă mintea întreagă concentrată în ea. În această rugăciune, mintea este şi rămîne strîns lipită de Dumnezeu. Puterea acestei strînse alipiri de Dumnezeu îi vine însă minţii din simţirea unei mari iubiri a inimii faţă de El. Toată simţirea de care e capabil credinciosul prin inima lui se varsă, sau se îndreaptă spre Dumnezeu.

59. Dar simţirea inimii faţă de Dumnezeu e provocată, la rîndul ei, de vederea Lui duhovnicească (înţelegătoare). Prin vederea aceasta Însuşi Dumnezeu atrage cugetarea minţii şi simţirea inimii spre El şi le umple de lumina Lui. Astfel stăruirea gîndului la Dumnezeu, sau pomenirea Lui neîncetată, e pricinuită de vederea Lui, sau vederea Lui e pricinuită de pomenirea Lui neîncetată.

60. Vederea lui Dumnezeu este însă mai presus de orice chip. Căci chipul este expresia unui înţeles, care şi el defineşte, pune nişte hotare. Dumnezeu este însă mai presus de orice definire, de orice hotărnicire, deci de orice chip sau înţeles.

61. Dar această vedere a lui Dumnezeu e totuşi o vedere reală, căci Dumnezeu este real. Ea e cunoştinţă reală. Sufletul nu experiază un gol, ci o prezenţă, o plenitudine deosebită de sine. Aceasta e o cunoştinţă ce depăşeşte orice cunoştinţă. Ea se numeşte necunoştinţă în sens de depăşire (καθ'ὑπεροχήν); sufletul e copleşit de experienţa prezenţei lui

văzut, din pricina neputinţei de a-L cuprinde, Îl cunoaşte din pricina adevărului Celui ce există propriu-zis şi e singur mai presus de existenţă [62]. Hrănindu-şi dragostea şi întărindu-şi sîrguinţa cu bogăţia bunătăţii ce izvorăşte de acolo, se învredniceşte de odihnă şi fericire nesfîrşită [63].

Acestea sînt semnele pomenirii cu osîrdie deplină. Iar rugăciunea este *convorbirea cugetării cu Domnul*, cuvintele rugăciunii străbătînd la Dumnezeu împreună cu mintea întinsă întreagă spre El. Căci înţelegerea rostind necontenit numele Domnului şi mintea urmărind

---

Dumnezeu. Aceasta deosebeşte prezenţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea Lui de orice altă prezenţă şi cunoaştere. Şi totuşi această cunoştinţă, mai presus de orice cunoştinţă care defineşte, se datoreşte slavei Lui inaccesibile. Acesta e un al doilea paradox. Iar un al treilea e că slava aceasta, deşi nu se poate defini în ea însăşi, umple de strălucire privirea celui ce caută la ea. O analogie avem în faptul că slava unei persoane umane sau bunătatea ce iradiază din ea ne e aproape şi totuşi nu o putem defini, deşi ea ne pătrunde.

62. Se operează cu noţiuni de ale lui Dionisie Areopagitul. Dar ele primesc aci o aplicare practică, devin trăite. Dumnezeu e mai presus de existenţă, deci transcendent modului nostru de a fi, care e simplu existent, sau precar existent, şi cunoaşterii noastre care e capabilă să cuprindă numai acest fel de existenţă, care are şi ea ceva precar, fragil, nesigur în ea. Supraexistenţa lui Dumnezeu e totuşi experiată, dar ca o realitate ferm şi infinit existentă, ca o realitate care ne copleşeşte şi a cărei experienţă este indefinibilă. Dumnezeu se impune prin experienţă ca supremul adevăr, ca adevărul prin excelenţă, ca adevărul pur şi simplu, ca singurul adevăr în sensul propriu al cuvîntului. Şi simţim că tot El ne dă şi puterea să-L sesizăm ca atare, deoarece noi nu avem în existenţa noastră precară organul capabil să sesizeze existenţa mai presus de existenţa noastră.

63. Sufletul ajuns prin dar la această experienţă a lui Dumnezeu, are totul. Nimic nu-l atrage mai sus. El se află într-o săturare deplină a setei sale de cunoaştere, într-o odihnă a tuturor tensiunilor sale, într-o fericire nesfîrşită. El nu se plictiseşte cu ceea ce experiază, pentru că realitatea aceea nu are hotar, nu poate fi definită. De aceea nu caută să treacă mai sus, căci nu e graniţă peste care să poată trece mai sus, nici să coboare pentru a repeta aventura urcuşului la mai multul pe care l-a părăsit, în sens origenist sau antroposofic.

atentă şi cu limpezime chemarea numelui dumnezeiesc, lumina cunoştinţei lui Dumnezeu umbreşte tot sufletul ca un nor luminos [64]. Pomenirii lui Dumnezeu cu osîrdie îi urmează dragostea şi bucuria. «Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu, zice, şi m-am veselit» (Ps. LXXVI, 4). Iar rugăciunea curată e urmată de cunoştinţă şi umilinţă. «În ziua în care Te voi chema pe Tine, zice, iată am cunoscut că Dumnezeul meu eşti Tu» (Ps. LV, 9). «Jertfa lui Dumnezeu, duh umilit» (Ps. L, 19). Căci mintea şi cugetul ce se înfăţişează lui Dumnezeu printr-o simţire puternică şi printr-o rugăciune fierbinte sînt urmate şi de umilinţa sufletului [65]. Iar dacă mintea, cuvîntul şi duhul aleargă şi cad înaintea lui Dumnezeu, cea dintîi prin luare aminte, cel de-al doilea prin chemare, iar cel de-al treilea prin umilinţă şi dragoste, întreg omul din lăuntru liturghiseşte Domnului [66]. «Să iubeşti, zice, pe Domnul din toată inima ta» (Deut. VI, 5).

64. Cuvintele rugăciunii ating pe Dumnezeu, pentru că mintea însăşi Il atinge. Nu mai e nici un interval între mintea care vorbeşte cu Dumnezeu în rugăciune şi El însuşi. Dar dispariţia intervalului nu se datoreşte unui act de depăşire fizică a Lui, ci unei alipiri depline a cugetării, a înţelegerii şi a iubirii, de Dumnezeu. Dumnezeu umple cu prezenţa Sa înţelegerea şi simţirea minţii. Înţelegerea e totodată experienţă a prezenţei Celui înţeles. Şi ea e neîntreruptă. Ea e o lumină a cunoştinţei care învăluie sufletul ca un nor luminos, care-l pătrunde în întregime şi-l face întreg luminos. Dar sufletul are conştiinţa clară că această lumină nu se naşte din el, ci izvorăşte din Dumnezeu cel personal, infinit şi transcedent (Ieşire XL, 32).

65. De Dumnezeu nu se poate apropia cineva cu o speculaţie teoretică, ci cu o inimă străpunsă de conştiinţa micimii şi păcătoşeniei proprii. În starea aceasta se experiază prezenţa lui Dumnezeu, pătrunzînd prin găurile unei astfel de inimi străpunsă prin toate locurile. Într-o astfel de inimă Dumnezeu pătrunde cu razele iubirii Sale blînde, tămăduitoare şi curăţitoare.

66. Avem aci o definiţie a Liturghiei lăuntrice demnă de reţinut. Ea e o predare a omului întreg lui Dumnezeu, prin atenţie încordată, prin chemare aprinsă de dor (epicleză) şi prin străpungerea şi umilinţa întregii fiinţe.

Dar vreau să ştii şi aceasta : nu cumva socotind că te rogi, să umbli departe de rugăciune, să te osteneşti fără cîştig şi să alergi în deşert. Aceasta se întîmplă la cîntarea cu gura, cînd mintea e purtată în altă parte şi e împărţită între patimi şi lucruri, încît se întinează şi înţelesul cîntării. Dar aceasta se întîmplă şi cugetării. Căci adeseori străbătînd aceasta cuvintele rugăciunii, mintea nu o însoţeşte şi nu se aţinteşte spre Dumnezeu, cu Care se face convorbirea rugăciunii, ci e abătută pe furiş de anumite gînduri. Atunci cugetarea spune din obişnuinţă cuvintele, iar mintea lunecă de la cunoştinţa lui Dumnezeu. Ca urmare şi sufletul se arată fără înţelegere şi fără aşezare, întrucît mintea s-a împrăştiat în niscai năluciri, sau spre cele ce e furată, sau voieşte. Iar nefiind de faţă cunoştinţa în rugăciune şi cel ce se roagă neînfăţişîndu-se Celui Căruia I se roagă, cum se va îndulci sufletul ? Şi cum se va veseli inima, care se face că se roagă, dar nu face rugăciunea adevărată ? [67]. «Veseli-se-va, zice, inima celor ce caută pe Domnul». Dar pe Domnul Îl caută cel ce se apropie de Dumnezeu cu tot cugetul şi cu inima

67. S-ar părea că aci avem un ecou al metodei celor trei moduri ale rugăciunii, care circula în acel timp şi era atribuită de unii sfîntului Simeon Noul Teolog, fără să fie de fapt a lui. Ea a fost publicată în limba greacă veche de J. Hausherr S. I., *La méthode de l'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, nr. 36, 1927, pp. 102—209, iar în neogreacă în Filocalia şi în P. G. 120, 701—710; vezi elemente noi despre ea la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 45 ş.u. Dar la Teolipt distincţia între cele trei moduri e mult mai clar expusă. După el există o rugăciune făcută numai cu buzele, eînsoţită de cugetare, apoi o rugăciune care e însoţită de cugetare, dar cugetarea rămîne la înţelesul logic al cuvintelor; şi, în sfîrşit, o rugăciune în care mintea însăşi se scufundă în experienţa prezenţei lui Dumnezeu. Teolipt face o deosebire între cugetarea care rămîne la conţinutul cuvintelor în el însuşi şi între experienţa lui Dumnezeu însuşi ca Persoană prezentă, de către mintea intrată într-o stare de sensibilitate, de umilinţă, de străpungere, de conştiinţă a păcătoşeniei şi de pocăinţă neîncetată. Ea e întîlnire între persoana umană, care are totul de la Dumnezeu, şi Persoana lui Dumnezeu care dă totul. Cîtă vreme mintea se mişcă numai între

fierbinte şi înlătură tot gîndul lumii, pentru cunoştinţa şi dragostea lui Dumnezeu, care răsare din rugăciunea neîncetată şi curată [68].

Pentru a lămuri mai bine vederea minţii prin pomenirea lui Dumnezeu şi preţul ce-l are rugăciunea curată în cuget, mă voi folosi de ochiul şi limba trupului ca icoane. Căci ceea ce este pentru ochi pupila şi pentru limbă rostirea cuvîntului, aceea este pentru minte pomenirea lui Dumnezeu şi pentru cugetare rugăciunea [69]. Pre-

---

ideile despre Dumnezeu, se comportă ca una care-L manipulează ca pe un obiect, plină de încredere în puterile ei de cunoaştere, dar în fond rămînînd departe de realitatea dumnezeiască. Numai rugăciunea făcută cu mintea îndulceşte cu adevărat sufletul şi inima, umplîndu-le de puterea şi de bunătatea Lui, cum spune Teolipt.

68. Rugăciunea curată e cea de al treilea fel, pentru că s-a curăţit chiar şi de înţelesurile logice ale cuvintelor, întrucît cel ce se roagă s-a întîlnit faţă în faţă cu Dumnezeu ca de la persoană la persoană, fără intervalul nici unor gînduri între ele. Mai bine zis în această rugăciune cugetarea sau înţelegerea e ridicată la Dumnezeu ca la unicul şi singurul conţinut viu, personal, indefinit şi infinit al ei. Ea a ieşit din starea de separaţie de Dumnezeu; de aceea nu mai e numai o minte care cugetă la Dumnezeu, ci o persoană plină de dragoste faţă de altă persoană care este Dumnezeu, dragoste care se produce şi se manifestă din plin numai în întîlnirea unei persoane cu o alta, în cazul de faţă a întîlnirii persoanei umane cu Dumnezeu ca Persoană.

69. Precum ochiul vede prin pupilă şi precum limba se exprimă prin cuvînt, aşa mintea vede pe Dumnezeu prin pomenirea Lui şi cugetarea o articulează prin rugăciune. Vedem din nou cum Teolipt face o deosebire între mintea care intuieşte prezenţa lui Dumnezeu ca întreg, ca Persoană şi între cugetarea în care mintea se ramifică în acte îndreptate spre înţelesuri parţiale, definite separat, de sine stătătoare, deplin exprimabile. În minte se deapănă amintirea lui Dumnezeu ca Persoană, e adusă sau ţinută prezenţa Lui ca Persoană, pe cînd în cugetare se înşiră înţelesurile cuvintelor rugăciunii care se referă la diferite însuşiri şi binefaceri ale lui Dumnezeu. Dar pomenirea aceluiaşi Dumnezeu cu mintea în starea de rugăciune şi meditarea la diferitele înţelesuri ale Lui cuprinse în cuvintele rugăciunii trebuie să meargă împreună. Cînd cugetarea se desparte de minte şi mintea de căldura inimii, rugăciunea nu mai e o experienţă emoţională a prezenţei lui Dumnezeu ca Persoană iubitoare şi vrednică de nesfîrşită iubire.

cum ochiul, prinzînd lucrul văzut cu simţirea văzului, nu dă nici un glas, dar prin experienţa vederii primeşte cunoştinţa lucrului văzut, aşa şi mintea, apropiindu-se prin pomenire cu dragoste de Dumnezeu şi alipindu-se de El cu simţire fierbinte şi întru tăcerea celei mai simple înţelegeri, e învăluită de lumina dumnezeiască, primind arvuna strălucirii viitoare [70]. Şi precum limba, rostind cuvinte, descoperă voia nevăzută a minţii, celui ce ascultă, aşa şi cugetarea, vestind scurtele silabe ale cuvintelor rugăciunii, des şi fierbinte, descoperă cererea sufletului, lui Dumnezeu, Care ştie toate, prin stăruirea în rugăciune şi prin frîngerea statornică a inimii. Iar frîngerea inimii deschide inima Iubitorului de oameni şi face inima rugătorului să primească mîntuire bogată [71]. Căci «inima înfrîntă şi smerită Dumnezeu nu o va urgisi» (Ps. L, 19). Şi te va călăuzi la rugăciune curată.

Aşa se întîmplă şi cu împăratul de pe pămînt. Cînd te apropii de el şi te înfăţişezi cu trupul, dacă te rogi cu gura şi cauţi cu ochiul la el, îţi atragi bunăvoinţa împărătească. Fă şi tu aceasta, fie în obştea bisericii, fie în singurătatea chiliei. Adunîndu-te cu fraţii în Domnul, pre-

70. Mintea nu e un organ de cunoaştere teoretică a lui Dumnezeu, ci de experienţă emoţională, dar şi de înţelegere nedivizată a lui Dumnezeu, nedivizată în noţiuni şi mai presus de cuvînt. Această experienţă nemijlocită a prezenţei lui Dumnezeu echivalează cu experienţa luminii Lui, ca arvună a luminii viitoare, care va fi manifestarea deplinei Lui prezenţe iubitoare.

71. O altă deosebire între vederea lui Dumnezeu de către minte, şi rugăciunea către El făcută de cugetare, fără gînduri străine, este că prin prima se umple mintea însăşi de lumina lui Dumnezeu, pe cînd prin a doua se tîlcuiesc în cuvinte, nu oamenilor, ci lui Dumnezeu, trebuinţele sufletului, sau starea lui de frîngere emoţională a inimii în faţa lui Dumnezeu. Prin aceasta între vederea minţii şi rugăciunea cugetării apare o nouă legătură: comunicînd lui Dumnezeu starea lui de zdrobire, de umilinţă, sufletul face pe Dumnezeu să se deschidă şi mai mult rugătorului, şi prin aceasta el primeşte mîntuire şi mai bogată; sau vede şi mai mult pe Dumnezeu, fapt care produce în mintea lui o şi mai mare emoţie iubitoare.

cum I te înfăţişezi cu trupul şi-I aduci cîntare cu gura, aşa ţine-ţi şi mintea atentă la cuvinte şi la Dumnezeu. Prin aceasta mintea va şti cu cine vorbeşte şi se întîlneşte [72]. Căci dacă cugetarea se îndeletniceşte în chip încordat cu rugăciunea, inima se învredniceşte de o bucurie ce nu poate fi răpită şi de o pace de negrăit. Iar dacă şezi în chilie singur, lipeşte-te de rugăciunea cea din cugetare, cu mintea trează şi cu duh zdrobit. Şi vederea te va umbri pe tine prin trezvie şi cunoştinţă şi se va sălăşlui în tine prin rugăciune ; iar înţelepciunea se va odihni în tine prin umilinţă, izgonind plăcerea neraţională, şi va aduce în tine dragostea dumnezeiască [73].

Crede mie celui ce-ţi spun adevărul ! Dacă în toată lucrarea ta va fi nelipsită rugăciunea, această maică a bunătăţilor, nu vei aţipi pînă nu vei primi pe Mire, Care te va duce înăuntru şi te va umplea de slavă şi de veselie negrăită. Căci ea înlătură toate piedicile, netezeşte cărarea virtuţii şi o face uşoară celui ce o caută. Ia aminte la modul rugăciunii cu cugetul : convorbirea cu Dumnezeu depărtează gîndurile pătimaşe ; căutarea minţii la Dumnezeu alungă înţelesurile lumii ; umilinţa sufletului izgoneşte dragostea de trup. Rugăciunea, rostind neîncetat

72. Mintea va şti nu de atingerea de o realitate impersonală, ci se va întîlni cu Dumnezeu Persoană, cu Cineva, cu supremul Cineva.

73. Prin cugetare cel ce se roagă spune ceva lui Dumnezeu, prin mintea trează stă încordat în faţa lui Dumnezeu ca Persoană, prin duhul zdrobit şi umilit trăieşte cu adîncă emoţie această întîlnire cu Dumnezeu, care umple inima de bucurie şi pace. Prin trezvia minţii cel ce se roagă sesizează prezenţa lui Dumnezeu ca o vedere care-L învăluie în lumină, prin cugetarea lui se va sălăşlui în el, în cursul rugăciunii, cunoştinţa, care îi dă o oarecare expresie desluşită a vederii lui Dumnezeu, sau a trăirii generale a prezenţei Lui. În acelaşi timp prin rugăciune se va odihni în el înţelepciunea, care nu e nici ea o stare raţională rece, ci o dulce simţire de echilibru, de cuviinţă, produsă de umilinţă, din care nu lipseşte totuşi raţiunea, o simţire delicată care alungă grosolănia voluptăţilor neraţionale şi oarbe în egoismul lor şi aduce în suflet dragostea dumnezeiască.

dumnezeiescul nume, se vădeşte ca o conglăsuire şi unire a minţii cu raţiunea şi cu sufletul. «Căci unde sînt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sînt şi Eu în mijlocul lor» (Matei XVIII, 20). Astfel, deci, rugăciunea, adunînd din învrăjbirea prin patimi şi legînd între ele şi cu sine cele trei părţi ale sufletului, uneşte sufletul cu Dumnezeu, Cel în trei Ipostasuri. Întîi şterge din suflet ruşinea păcatului prin chipurile virtuţii, apoi, zugrăvind iarăşi frumuseţea trăsăturilor dumnezeieşti prin sfînta cunoştinţă dobîndită în vremea ei, înfăţişează sufletul lui Dumnezeu. Iar sufletul îndată cunoaşte pe Făcătorul său. Căci «în ziua în care Te voi chema, iată am cunoscut că Dumnezeul meu eşti Tu» (Ps. LV, 10). Dar e şi cunoscut de Dumnezeu. Căci zice : «A cunoscut Domnul pe cei ce sînt ai Lui» (2 Tim. II, 19). Cunoaşte pe Dumnezeu pentru curăţia chipului, căci tot chipul tinde spre model şi e legat de el ; şi e cunoscut pentru asemănarea prin virtuţi, căci prin aceasta are şi cunoştinţa lui Dumnezeu şi e cunoscut de Dumnezeu [74].

---

74. Rugăciunea unifică cele trei puteri ale sufletului sfîşiate prin patimi. Ea nu e numai a minţii, sau numai a raţiunii care defineşte în înţelesuri intuiţia totală a prezenţei lui Dumnezeu proprie minţii, sau numai a inimii care trăieşte cu simţirea această prezenţă. Avînd un caracter complex, rugăciunea e singurul mijloc de unificare a sufletului. Şi numai astfel unificat şi devenit capabil să trăiască realitatea de bogăţie complexă a lui Dumnezeu, sufletul poate sesiza prezenţa lui Dumnezeu şi se poate uni cu El. Sau invers : rugăciunea are puterea să unifice sufletul, pentru că se uneşte cu Dumnezeu cel atotcomplex, dar unul în această bogăţie complexă, cu Dumnezeu, Care e o unitate întreită : Mintea, Logosul şi Duhul vieţii, sau Tatăl, Fiul (Cuvîntul) în Care Tatăl sau Mintea Se revelează, şi Duhul Sfînt, în Care Tatăl şi Fiul Se unesc în iubire. Sufletul se uneşte cu Dumnezeu prin rugăciune, fără să părăsească complexitatea lui, întrucît în el se inprimă complexitatea unitară a lui Dumnezeu. Iar această imprimare se face prin rugăciune, cînd sufletul se apropie la maximum de Dumnezeu şi se deschide Lui. Rugăciunea este astfel o comunicare vie î tre suflet şi Dumnezeu şi viceversa. Prin ea vin în suflet şi se imprimă şi virtuţile care îşi au originea în bunătatea iradiantă a lui Dumnezeu. Şi tot prin ea vine în suflet cunoştinţa de Dumnezeu, experiat în diferite

Cel ce se roagă să primească bunăvoința împărătească folosește trei căi : sau se roagă cu graiul, sau se înfățișează tăcînd, sau se aruncă la picioarele celui ce poate să-l ajute. Rugăciunea curată, unind mintea, cuvîntul și duhul cu sine, prin cuvînt cheamă numele lui Dumnezeu, prin minte se ațintește fără împrăștiere spre Dumnezeu cel chemat, iar prin duh îi arată umilința și dragostea, și așa cîștigă mila Treimii fără început, a Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh, Dumnezeu cel unul [75]. Precum felurimea mîncărurilor trezește pofta după împărtășirea de ele, așa feluritele virtuți trezesc sîrguința minții. De aceea, pășind pe calea cugetării, alege cuvintele rugăciunii și le spune Domnului, strigînd pururea și neslăbind, cerînd stăruitor și nerușinîndu-te, ca văduva care a cîștigat mila judecătorului neînduplecat. Făcînd

grade de intensitate. Căci prin rugăciune vede și simte sufletul pe Dumnezeu în bogăția Lui spirituală și vie. Iar cunoștința e din amîndouă părțile. Căci prin rugăciune se înfăptuiește o mișcare atît din partea sufletului spre Dumnezeu, cît și din partea lui Dumnezeu spre suflet, dat fiind că nici sufletul nici Dumnezeu nu sînt obiect, ci fiecare se mișcă în libertate și cu mare interes spre celălalt. Sufletul cunoaște pe Dumnezeu prin rugăciune, întrucît prin ea se activează relația lui, ca fiind chip al lui Dumnezeu, cu modelul său. Dar și Dumnezeu cunoaște sufletul, întrucît acesta s-a deschis prin virtuți și în mod culminant prin rugăciune lui Dumnezeu, întrucît Dumnezeu însuși S-a imprimat, iradiind în suflet, prin virtuți și prin rugăciune. Propriu-zis virtuțile ca deschideri statornicite, dar mereu în acțiune, prin fapte și prin rugăciune, animate de pomenirea lui Dumnezeu, sînt atît chipuri de cunoaștere a lui Dumnezeu de către suflet, cît și de cunoaștere a sufletului de către Dumnezeu, fiind mereu și tot mai mult deschis lui Dumnezeu.

75. Aci Teolipt arată că prin rațiune înțelege totodată cuvîntul. Căci în cuvinte se exprimă înțelesurile desprinse de rațiune din indefinitul lui Dumnezeu, sesizat de minte prin ațintirea ei în întregime spre Dumnezeu cel infinit, într-o trăire complexă dar unitară, sesizat ca Treime personală de către om ca persoană. Iar duhul trăiește această sesizare a prezenței personale a lui Dumnezeu ca simțire. Rațiunea, sau cuvîntul, cînd e deplin, dă prin urmare expresie și simțirii trăite de suflet în fața lui Dumnezeu, sau pocăinții, dragostei, umilinții. Dar umilința, pocăința, dragostea sînt întîmpinate de Dumnezeu cu mila și iubirea Lui. Sufletul Îl experiază pe Dumnezeu în rugăciune și în acest act de întîmpinare al Lui.

aşa, umbli în duh, nu iei aminte la poftele trupeşti, nu întrerupi rugăciunea neîncetată prin gînduri lumeşti şi eşti biserică a lui Dumnezeu, lăudînd pe Dumnezeu în chip neîmprăştiat. Rugîndu-te astfel cu cugetarea, te învredniceşti să treci şi la amintirea lui Dumnezeu şi să pătrunzi în cele ascunse ale minţii şi să priveşti prin vederi tainice pe Cel nevăzut şi, prin revărsări de cunoştinţă şi de dragoste, să liturghiseşti numai lui Dumnezeu [76].

Iar cînd te vezi slăbind în rugăciune, foloseşte o carte şi, luînd aminte la citire, primeşte cunoştinţa. Nu

76. Raţiunea sau cugetarea, care desprinde şi exprimă în rugăciune, din mintea ce trăieşte în mod nehotărnicit nehotărnicirea lui Dumnezeu, diferite înţelesuri, este totodată o înţelegere. Aceasta, fiind îmbibată de umilinţa inimii şi sesizînd mila Lui, face să se întipărească în ea virtuţile ca trăsături ale bunătăţii lui Dumnezeu în fiinţa umană. Iar această împărtăşire de Dumnezeu, primită de minte în mod indefinit, simţită de inimă, cînd mintea e unită cu ea, specificată în înţelesuri de cugetare, e atît de dulce, de hrănitoare, că atît mintea, cît şi înţelegerea şi inima doresc să li se dea în tot mai mare măsură şi la nesfîrşit. De aci vine voinţa şi puterea de a nu întrerupe rugăciunea, prin care sufletul unificat se împărtăşeşte în modul acesta de Dumnezeu. Această voinţă şi putere ajută sufletul unificat să ajungă la o stare de pomenire neîncetată a lui Dumnezeu. Dar pomenirea e produsă în suflet de trăirea prezenţei lui Dumnezeu şi trăirea neîncetată a acestei prezenţe menţine neîncetată amintirea lui Dumnezeu. Între pomenirea lui Dumnezeu şi trăirea prezenţei Lui nu e nici o separaţie. Mintea pătrunde astfel tot mai adînc în bunătăţile lui Dumnezeu, ascunse celor ce nu se află în legătură stăruitoare cu El prin pomenire neîncetată. Dar a pătrunde în cele ascunse ale lui Dumnezeu înseamnă a pătrunde totodată în cele ascunse ale minţii, în acel altar deschis în interior spre înălţimile dumnezeieşti, în puterile neştiute ale minţii de a sesiza acele înălţimi, puse în lucrare prin rugăciune. Căci cu acele puteri vede ea tainic pe Acela din Care îi vin revărsări de cunoştinţă şi de iubire. Căci ele sînt puteri, pe care mintea le are cu acest rost de a primi în ele în mod unitar pe Dumnezeu, cînd prin rugăciune îi liturghiseşte singură lui Dumnezeu singur, detaşată adică de toate, înălţată într-o supremă intimitate cu El. În această liturghie mintea e, pe de o parte, întreagă în Dumnezeu, pe de alta în faţa Lui, precum Dumnezeu e, pe de o parte, în minte, pe de alta, în faţa ei, aşa cum două persoane care se iubesc la maximum sînt, pe de o parte, într-o interioritate reciprocă, pe de alta, una în faţa alteia, într-un mod maxim. Mintea e într-o comunicare cu Dumnezeu în cunoştinţă şi în dragoste mereu sporită.

trece peste cuvinte grăbit. Descoase-le cu cugetarea şi adună-le în vistieria minţii. Pe urmă gîndeşte la cele citite, ca să ţi se îndulcească cugetarea din înţelegere şi să-ţi rămînă neuitate cele citite. Prin aceasta ţi se va aprinde inima de cugetările dumnezeieşti.« În cugetarea mea, zice, se va aprinde foc» (Ps. XXXVIII, 4). Căci precum mîncarea îndulceşte gustul cînd e subţiată prin dinţi, aşa şi cuvintele dumnezeieşti, întorcîndu-se mereu în suflet, îmbogăţesc înţelegerea şi o înveselesc. «Cît de dulci sînt cuvintele Tale pentru gîtlejul meu» (Ps. CXVIII, 103). Ia în inima ta cuvintele evanghelice şi poveţele fericiţilor părinţi, cercetează vieţile lor, ca să poţi cugeta la ele în timpul nopţii. În felul acesta, cînd cugetarea ţi se va osteni de rugăciune, o vei reînnoi prin citire şi gîndire la cuvintele dumnezeieşti şi o vei face şi mai sîrguincioasă la rugăciune [77].

Psalmodiază cu gura. Dar cu glas liniştit şi cu supravegherea minţii, nerăbdînd să laşi ceva necugetat din cele spuse. Şi dacă îţi scapă ceva minţii, repetă stihul ori de cîte ori se întîmplă aşa ceva, pînă-ţi vei avea mintea însoţind cele spuse. Căci mintea poate să şi cînte cu gura şi să ţină şi amintirea lui Dumnezeu. Aceasta poţi s-o

77. Cuvintele nu au numai rolul de a da expresie unor raţiuni, sau cugetării, sau înţelegerii, care desprinde din trăirea indefinită a minţii în întîlnirea ei cu Dumnezeu cel infinit diferite aspecte, ci şi de a hrăni această înţelegere şi de a adînci trăirea indefinită a lui Dumnezeu de către minte şi de a o pune, a o ţine şi adînci în starea de rugăciune. Căci cuvintele despre Dumnezeu scrise de alţii au fost şi ele expresii ale acestei trăiri în stare de rugăciune. În primul rînd au această origine şi această putere cuvintele Sfintei Scripturi şi cuvintele rugăciunilor, care s-au rostit cel mai des, adică ale rugăciunilor Bisericii. Ele s-au născut din — şi au prilejuit de nenumărate ori unor nenumăraţi oameni — întîlnirea minţii cu Dumnezeu şi ca atare sînt cele mai potrivite să ajute mintea să se ridice la această întîlnire, întrucît o exprimă în modul cel mai adecvat. Dar şi cuvintele în care oamenii au exprimat realităţile create în transparenţa lor pentru Dumnezeu, pot fi folosite pentru a ridica mintea la Dumnezeu, Ziditorul lor şi la însuşirile Lui, realităţi în care se manifesta prin fapte iubirea Lui faţă de noi.

afli din experienţa firească. Căci precum cel ce se întîlneşte cu cineva, poate să şi vorbească, dar să şi caute la el cu ochii, aşa şi cel ce cîntă cu buzele poate să stea şi aţintit la Dumnezeu prin atenţie [78].

Nu ocoli plecările genunchilor. Căci plecarea genunchilor închipuie căderea păcatului de la noi şi prilejuieşte mărturisirea lui [79]; iar ridicarea înseamnă pocăinţa, închipuind făgăduinţa unei vieţi întru virtute. Dar fiecare îngenunchere să se săvîrşească cu chemarea înţelegătoare a lui Hristos, ca prinzîndu-ne cu sufletul şi cu trupul de Domnul, să ni-L facem milostiv pe Dumnezeul sufletelor şi al trupurilor [80].

Iar dacă dai mîinilor şi o lucrare liniştită în vremea rugăciunii făcută cu cugetarea, ca să alungi somnul şi trîndăvia, aceasta înviorează şi ea lupta nevoinţei. Căci toate lucrările arătate, săvîrşite împreună cu rugăciunea, ascut mintea, izgonesc trîndăvia, fac sufletul mai vioi, iar

78. Mintea poate fi activă şi în rostirea cuvintelor rugăciunii, dar poate stărui şi în amintirea lui Dumnezeu. Cuvintele sînt însufleţite şi încălzite atunci de amintirea lui Dumnezeu. Mintea singură face legătura între cuvinte şi amintirea lui Dumnezeu. Dacă mintea iese din cuvinte, acestea devin sunete goale, iar mintea nu mai stăruie în amintirea lui Dumnezeu. Nu numai mintea leagă cuvintele de amintirea lui Dumnezeu, ci şi cuvintele ajută mintea să stăruiască în amintirea Lui. Singura condiţie care se cere e ca mintea să nu se împrăştie cînd rosteşte cuvintele despre Dumnezeu sau către Dumnezeu prin rugăciune. De aceea multe tratate ale părinţilor, descriind rugăciunea minţii, o prezintă, ca însoţită de atenţie, sau de luare aminte (προσευχή καί προσοχή).

79. Filosoful Max Scheler a spus că cu altă simţire se roagă omul în genunchi, decît stînd în picioare (Stellung des Menschen im Kosmos). Aci se precizează natura acestei simţiri : ea dă expresie umilinţei în faţa lui Dumnezeu.

80. Ridicarea după îngenunchiere exprimă făgăduinţa celui ce s-a căit de a duce de aci înainte o viaţă dreaptă prin virtuţi. Cel ce s-a ridicat, nu trebuie să uite că s-a ridicat nu pentru a duce iarăşi o viaţă străină de Dumnezeu, ci pentru o viaţă activă dăruită lui Dumnezeu, pentru a nu mai păcătui. El menţine în starea lui în picioare pomenirea numelui lui Hristos şi prin aceasta se menţine în legătură cu El.

înţelegerea mai ageră şi mai fierbinte în lucrarea rugăciunii din cugetare [81].

Cînd bate toaca, ieşi din chilie, fiind atent cu ochii trupului la pămînt, dar lucrarea din cugetare rezemînd-o pe amintirea lui Dumnezeu ; intrînd apoi în biserică şi întregind obştea, nu vorbi cu cel de lîngă tine, nici nu rătăci cu mintea în deşertăciuni, ci limba să ţi se ocupe numai cu cîntarea, iar cugetarea fixeaz-o prin rugăciune. Iar făcîndu-se sfîrşitul slujbei, du-te în chilie şi apucă-te de canonul rînduit ţie.

Mergînd la trapeză, nu căuta la porţiile fraţilor, nici nu-ţi împărţi sufletul în bănuieli urîte. Ci văzînd cele puse înaintea ta, dă gurii mîncare, iar urechii ascultarea celor ce se citesc şi sufletului rugăciunea, ca hrănindu-te cu trupul şi cu duhul, să lauzi în întregime pe Cel ce satură pofta ta cu cele bune.

Sculîndu-te de acolo, intră cu cuviinţă şi în tăcere în chilia ta şi, ca o albină harnică, ostenteşte întru virtuţile tale. Cînd împlineşti o ascultare cu fraţii, mîinile să lucreze, dar buzele să tacă, iar mintea să pomenească pe Dumnezeu. Şi dacă cineva s-ar mişca vorbind fără rost, ca să opreşti neorînduiala, scoală-te şi fă metanie.

Leapădă gîndurile păcătoase şi nu le lăsa să umble şi să zăbovească în inima ta. Căci zăbovirea gîndurilor

81. Contrar părerii răspîndite că cel ce practică rugăciunea minţii (a cugetării) renunţă la orice lucrare cu trupul, Teolipt vede în cea din urmă un mijloc de ascuţire, de menţinere şi de înviorare a atenţiei minţii în rugăciune. De sigur, aceste mişcări trupeşti trebuie să fie şi ele manifestări ale relaţiei de rugăciune a minţii cu Dumnezeu, ca şi cuvîntul. Prin îngenunchiere se exprimă umilinţa faţă de Dumnezeu, prin ridicare făgăduinţa unei vieţi drepte, prin diferite lucrări săvîrşite cu mîinile, voinţa de a le face pentru întreţinerea proprie şi a altora şi prin aceasta de a sluji lui Dumnezeu, aşa cum l-a destinat Dumnezeu însuşi pe om, creîndu-l. Trupul îşi actualizează raţionalitatea prin toate destoiniciile cîştigate prin diferite activităţi. Dar se înduhovniceşte sau se pnevmatizează, adică actualizează raţionalitatea în mod drept, deplin şi curat, prin lucrări străbătute de amintirea lui Dumnezeu, care aduce în ele lucrarea Duhului dumnezeiesc însuşi.

pătimaşe dă viaţă patimilor şi omoară mintea. Îndată ce gîndurile te atacă, de la cea dintîi vedere a lor, grăbeşte-te să le împrăştii cu săgeata rugăciunii. Iar dacă stăruie lovindu-ţi şi tulburîndu-ţi cugetarea, uneori retrăgîndu-se, iar alteori năvălind, să ştii că sînt întărite de voia ta ce le-a venit în întîmpinare. Ele tulbură şi supără sufletul, avînd drepturi asupra lui din pricina înfrîngerii pe care a suferit-o voia noastră liberă. Drept aceea trebuie să le ţintuim la stîlp prin mărturisire ; căci biruite, gîndurile rele fug. Precum cînd apare lumina, întunericul se împrăştie, aşa lumina mărturisirii şterge gîndurile patimilor, fiind şi ele întuneric [82]. Căci slava deşartă şi trîndăvia pe care gîndurile le-au avut ca culcuş au fost nimicite, ruşinate de mărturisire şi de greaua pătimire a împlinirii canonului. De aceea, văzînd cugetarea slobozită de patimi prin rugăciunea neîncetată şi cu bună umilinţă, fug cu ruşine. Dar cînd cel ce se nevoieşte încearcă să taie cu rugăciunea gîndurile care-l tulbură, le taie pentru scurtă vreme şi opreşte lucrarea lor prin lupta cu ele, dar nu se izbăveşte pentru totdeauna, dacă mai îngăduie pricinile care-l supără, adică odihna trupului şi iubirea lumească de cinstiri, din pricina cărora nu se mişcă spre mărturisire. Ca urmare, nu dobîndeşte nici pace, deoarece ţine la sine lucrurile protivnicilor. Iar ţinînd la sine vase străine, nu i se vor cere de stăpînii lor ? Şi cerîndu-i-se şi neslobozind lucrurile pe care le ţine pe nedrept, cum se va putea izbăvi de vrăjmaşii săi ? Dar cînd cel ce se nevoieşte, întărit prin pomenirea lui Dumnezeu, va iubi dispreţuirea şi chinuirea trupului şi îşi va mărturisi gîndurile fără să se ruşineze, îndată se vor depărta vrăj-

82. Mărturisind gîndurile rele, le ţintuim la stîlp şi le luăm puterea, căci le facem de ruşine, cum ne facem pe noi înşine dacă le-am da sălaş în noi mai departe. De aceea, prin mărturisire, ne detaşăm de ele. Lumina în care sînt puse prin mărturisire le arată în urîciunea lor şi le ia puterea ispititoare. A le ţine în noi, înseamnă a ne ascunde într-un întuneric ; a le mărturisi, înseamnă a voi să fim deschişi şi a nu mai ocroti în noi gînduri pe care, din ruşine, le ţinem ascunse.

mașii, iar cugetarea eliberîndu-se va avea rugăciunea neîncetată și gîndul la cele dumnezeiești neîntrerupt [83].

Leapădă cu totul orice bănuială ce se mișcă în inimă împotriva cuiva, ca pe una ce risipește dragostea și pacea ; și primește orice necaz ce-ți vine din afară, cu bărbăție, căci prilejuiește răbdarea mîntuitoare. Iar răbdarea dăruiește locuință și odihnă în ceruri. Petrecînd zilele astfel, vei trăi în viața de aici cu mulțumire, veselindu-te cu nădejdile fericite ; iar la moarte te vei muta cu îndrăznire de la cele de aici și vei merge la locurile de odihnă pe care ți le-a gătit ție Domnul, răsplătind ostenelile tale de aici, ca să împărătești împreună cu El. Lui I se cuvine slava, cinstea și închinăciunea, împreună cu Cel fără de început al Său Părinte și cu Preasfîntul și bunul și de viață făcătorul Său Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Al aceluiași Teolipt al Filadelfiei Cuvînt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos

1. Mintea care fuge de cele din afară și se adună în cele din lăuntru revine la sine însăși. Pe urmă se unește cu cuvîntul pe care-l are în chip firesc în cugetarea sa și, prin cuvîntul pe care-l are în chip ființial, se unește cu rugăciunea, iar prin rugăciune urcă la cunoștința de Dumnezeu, cu toată puterea și simțirea ei iubitoare. Atunci pofta se duce de la trup și toată simțirea iubitoare de el își încetează lucrarea, iar cele frumoase ale pămîn-

83. Numai patimile au interes să țină nemărturisite gîndurile rele care le hrănesc. Sufletul eliberat de patimi nu mai are interes să țină în sine gîndurile rele. Dar numai rugăciunea neîncetată, făcută cu părerea de rău a umilinței și a străpungerii inimii, ținînd sufletul lipit de Dumnezeu, îl dezlipește de patimile în care stăpînește uitarea de El. Rugăciunea scurtă, ținînd sufletul lipit de Dumnezeu numai scurt timp, alungă și patimile și

tului se arată neatrăgătoare. Căci sufletul, aruncînd înapoia sa toate ale trupului, porneşte pe urma frumuseţii lui Hristos[84], umblînd după ea cu faptele cuviinţei şi

gîndurile ce le hrănesc numai pentru scurt timp. De aceea e necesară rugăciunea neîncetată şi fără sfîrşit pentru a dezrădăcina patimile şi a alunga gîndurile rele pentru tot timpul.

84. Teolipt este mereu preocupat de raportul minţii cu cugetarea şi cu cuvîntul. Cugetarea este lucrarea prin care mintea intră în relaţie specială cu diferitele obiecte sau subiecte. În acest rol cugetarea descoperă înţelesurile lucrurilor şi aceste înţelesuri exprimate sînt cuvinte. Astfel cuvintele sînt implicate virtual în cugetare şi deci în minte, dar şi îmbogăţesc mintea şi cugetarea, prin specificarea exprimată a înţelesurilor lucrurilor reale. Cuvintele sînt relaţiile exprimate ale minţii cu realităţile specificate prin cugetare. Propriu-zis ele indică realităţile, deci ţin de realităţi, dar întrucît înţelesurile realităţilor sînt descoperite de minte prin cugetare, cuvintele se pot socoti ca ţinînd fiinţial de minte sau de cugetarea ei, îndreptată spre realităţile specificate, sau cu voinţa de a le specifica. Căci aşa cum nu pot fi lucruri care să nu poată fi înţelese de cugetarea minţii, aşa nu e cugetare a minţii fără capacitatea şi necesitatea de a se actualiza prin descoperirea şi exprimarea lucrurilor şi persoanelor. Astfel se poate spune că rădăcinile potenţiale ale realităţilor sînt în minte ca chip al Minţii supreme, Care le are potenţial ca ultima origine a lor, şi al Logosului sau Cuvîntului suprem Care le cugetă specificat din eternitate şi le exprimă de cînd le crează şi apoi în mod concret omenesc, de cînd S-a întrupat.

Dar mintea care e îndreptată prin cugetare numai spre lucruri e oarecum în afară de sine. Numai mintea a cărei cugetare e îndreptată spre Dumnezeu şi exprimă prin cuvinte relaţia cu El, specificînd înţelesurile Lui într-un mod oarecum impropriu şi analogic cu lucrurile create de El, dar mereu într-un efort de depăşire a acestei specificări, e o minte adunată în sine, care prin această adunare în sine şi reunificare a sa, se aseamănă şi se umple în mod superior de Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu e sesizat propriu-zis în afară de minte, în lucrurile specificate, care împart însăşi mintea în lucrările ei, ci în interiorul unificat al minţii, care prin aceasta se uneşte în mod superior cu El, neputînd ca ea să fie singură. De fapt, mintea e sau cu lucrurile, adică unită ramificat cu ele, sau cu Dumnezeu, obîrşia lor şi a ei. Însăşi necesitatea de a fi măcar cu lucrurile, dar nemulţumirea de a fi numai cu ele, sau sentimentul că nu află în ele tot adevărul, sau împlinirea pe care o caută, arată că mintea e făcută pentru Dumnezeu. De aceea nu e bine să fie mintea singură, adică nu se simte bine singură, sau chiar nu poate să fie singură. Dar numai din mintea care s-a uitat pe sine, care a adormit faţă de lucrurile specificate din afară şi faţă de ea singură, se iveşte dragostea faţă de adevă-

curăţia cugetării şi cîntînd : «Aduce-se-vor Împăratului fecioarele pe urma Lui» (Ps. XLIV, 16). Închipuindu-şi pe Hristos şi văzîndu-L, sufletul zice : «Am văzut de mai înainte pe Domnul înaintea mea, că de-a dreapta mea este» (Ps. XV, 8). Lipindu-se de Hristos prin dragoste, el strigă : «Doamne, înaintea Ta este toată dorirea mea» (Ps. XXXVII, 9). Aţintindu-şi privirea pururea la Hristos, strigă : «Ochii mei pururea spre Domnul» (Ps. XXIV, 16). Şi vorbind cu Hristos prin rugăciunea curată şi îndulcindu-se, se veseleşte zicînd : «Să se îndulcească de El grăirea mea, iar eu mă voi veseli de Domnul» (Ps. X, 35). Căci căutînd Dumnezeu la vorbirea rugăciunii, ca Unul ce este iubit, numit şi chemat într-ajutor, dăruieşte sufletului care se roagă bucurie de negrăit. Iar sufletul, pomenind pe Dumnezeu prin vorbirea rugăciunii, e veselit de Domnul. «Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu, zice, şi m-am veselit» (Ps. LXXVI, 3).

2. Fugi de simţuri şi ai oprit plăcerea pentru cele supuse simţurilor. Fugi şi de nălucirile celor plăcute din cugetare şi ai oprit gîndurile împătimite de plăcere. Iar mintea, rămînînd fără năluciri, ca una ce nu primeşte nici întipăririle diferitelor feluri de plăceri, nici gîndurile poftei, se află în simplitate [85]. Şi ajungînd deasupra

---

rata realitate complimentară a sa şi faţă de Mintea supremă Care o cuprinde şi pe ea împreună cu celelalte şi în Care ea se regăseşte. În unirea aceasta cu Dumnezeu, cuvîntul ce ţine în mod fiinţial de cugetarea minţii e cuvînt de rugăciune. Căci Dumnezeu sesizat în măreţia Lui milostivă inspiră ca atare rugăciunea şi slăvirea. În felul acesta rugăciunea e modul prin care cugetarea minţii urcă la cunoştinţa lui Dumnezeu şi în aceasta se actualizează puterea şi dispoziţia ei iubitoare, care în relaţie cu alte persoane nu se actualizează decît în parte. Iubirea de Dumnezeu e aşa de puternică, încît copleşeşte sau opreşte simţirea plăcerilor trupului şi pofta trupului după ele. Sufletul e atras neîncetat de frumuseţea lui Hristos şi o caută pe ea. De aceea Îl cheamă numai pe El. Aceasta e rugăciunea neîncetată a lui Iisus.

85. Prezenţa a două sau mai multe gînduri în minte împărţeşte mintea între ele. Eliberarea minţii de ele şi concentrarea ei întreagă spre Dumnezeu îi reface unitatea şi simplitatea. Dar în simplitatea aceasta este

tuturor celor simţite şi a celor gîndite, îşi urcă înţelegerea la Dumnezeu, nemaifăcînd altceva decît să strige din adînc numele Domnului prin pomenire neîncetată, ca un prunc pe Tatăl său. «Căci voi chema cu numele Tău, pe Domnul înaintea mea» (Ieşire XXXIII, 19). Şi precum Adam, plăsmuit de mîna lui Dumnezeu, s-a făcut suflet viu prin suflarea dumnezeiască, aşa şi mintea, replăsmuită prin virtuţi, primeşte o schimbare dumnezeiască prin chemarea deasă a Domnului din cuget curat şi cu simţire fierbinte, primind viaţă şi îndumnezeindu-se prin aceea că cunoaşte şi iubeşte pe Dumnezeu [86].

3. De vei ieşi din poftirea celor pămînteşti prin rugăciune neîncetată şi curată şi în loc de somn te vei odihni de orice gîndire la cele de după Dumnezeu şi te vei rezema în întregime numai pe pomenirea lui Dumnezeu, se va zidi în tine ca o altă ajutătoare dragostea de Dumnezeu. Căci strigarea din inimă a rugăciunii face să răsară dragostea dumnezeiască. Iar dragostea dumnezeiască trezeşte mintea spre descoperirea celor ascunse. Atunci mintea, unindu-se cu dragostea, rodeşte înţelepciunea şi prin înţelepciune dă rostire celor tainice [87]. Căci Dumnezeu-Cuvîntul numit prin strigarea simţită a rugăciunii, luînd înţelegerea minţii ca pe o coastă, îi hărăzeşte cunoştinţa, şi umplînd locul ei cu simţire, îi dăruieşte virtutea. Astfel zideşte dragostea făcătoare de lumină şi o aduce la mintea ce şi-a ieşit din sine (ce a intrat în extaz) şi doarme

o nesfîrşită bogăţie şi lărgime de înţelegere şi o negrăit de dulce simţire. Căci în simplitatea ei se află simplitatea de ocean a lui Dumnezeu.

86. Chemarea deasă a numelui lui Dumnezeu prin cugetarea neocupată de alte gînduri, deci cu toată intensitatea, şi prin simţirea fierbinte îndreptată numai spre El, unind mintea cu Dumnezeu prin iubire şi cunoaştere, o îndumnezeieşte, căci e străbătută întreagă de prezenţa dumnezeiască. E depărtat orice gînd care s-ar interpune între mintea ce cheamă pe Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi.

87. Dragostea premerge cunoaşterea lui Dumnezeu; dar ultima o şi sporeşte pe prima. N-ar putea cunoaşte mintea pe Dumnezeu, dacă nu L-ar iubi, aşa cum nu poţi cunoaşte cu adevărat o persoană omenească, dacă nu o iubeşti. Dar din ce cunoşti mai mult pe Dumnezeu, Îl iubeşti mai mult.

şi se odihneşte de toată pofta pămîntească. Iar dragostea se află ca o altă ajutătoare a minţii, care s-a odihnit de împătimirea neraţională după cele supuse simţurilor. Ca urmare, trezeşte mintea cea curată pentru cuvintele înţelepciunii. Atunci mintea, căutînd la ea şi desfătîndu-se, vesteşte altora simţirile ascunse ale virtuţilor şi lucrările ascunse ale cunoştinţei, ieşind din ea prin cuvinte (prin extazul cuvintelor) [88].

4. Ieşi din toate cele ale simţirii şi părăseşte legea trupului. Şi legea duhovnicească se va înscrie în cugetarea ta. Căci precum cel ce umblă în Duh nu împlineşte pofta trupului, după apostol, aşa şi cel ce a ieşit din simţuri şi din cele ale simţurilor, adică din trup şi din lume, ajunge să umble în Duh şi în cele ale Duhului. Învaţă aceasta din cele ce a făcut Dumnezeu lui Adam înainte de neascultare.

5. Pe cel ce se nevoieşte cu păzirea poruncilor şi stăruieşte în raiul rugăciunii şi şade lîngă Dumnezeu prin pomenirea Lui neîncetată, Dumnezeu îl scoate din lucrările iubitoare de plăcere ale trupului şi din toate mişcările simţurilor şi, făcîndu-l mort patimilor şi păcatului, îl împărtăşeşte de viaţa dumnezeiască. Căci precum cel ce doarme se aseamănă şi cu mortul, dar e şi viu, şi cel dintîi

88. E o explicare simbolică a zidirii Evei din coasta lui Adam. Mintea primeşte ca ajutătoare iubirea, dar în iubire e implicată o altă persoană, întregitoare, cu care se uneşte deplin. În sensul acesta nu este bine să fie mintea singură. Dar, cum am spus, numai din mintea care s-a uitat pe sine, sau din subiectul care s-a uitat pe sine, care a adormit faţă de toate celelalte şi chiar faţă de sine, se poate naşte dragostea. Dragostea e zidită în acelaşi timp din adevărata înţelegere a minţii, ca dintr-o coastă a ei, umplută cu simţire, cum ar fi cu un fel de carne. Iar aceasta o face Dumnezeu-Cuvîntul, Care ne vorbeşte cînd Îl chemăm numai pe El, după ce am uitat de toate şi de noi înşine, intrînd cu noi în dialogul ziditor de dragoste. Dragostea cauzează dialogul şi simţirea ei e sporită de dialog prin simţire. Dialogul realizîndu-se prin cuvinte, acestea reprezintă extazul trăit de minte în relaţie cu cel iubit, în primul rînd cu Dumnezeu-Cuvîntul, Care i-a dat ei capacitatea şi pornirea spre cuvînt, sau spre celălalt prin cuvînt, în primul rînd spre Dumnezeu Cuvîntul. Mintea (νοῦς) e în greceşte la masculin (Adam).

lucru se datorește lucrării trupului, iar cel de al doilea împreună-lucrării sufletului, așa și cel ce petrece în Duh. El este mort trupului și lumii, dar viețuiește cugetării cu Duhul (adusă de Duhul) [89].

6. De cunoști cele ce cînți, primești cunoștința ; iar din cunoștință cîștigi înțelegere ; din înțelegere odrăslește lucrarea celor cunoscute ; din lucrare rodește cunoștința prin deprindere ; cunoștința din cercare naște vederea adevărată. Iar din aceasta răsare înțelepciunea arătată în cuvintele harului, ce răspîndesc lumină, căci înțelepciunea umple văzduhul cugetării și tîlcuiește celor din afară cele din lăuntru [90].

---

89. Se continuă asemănarea morții față de patimi cu somnul lui Adam, din care acela se trezește îmbogățit la viața de comuniune în dragoste. Prin somnul față de viața după trup, sau față de viața în singurătatea lipsită de iubire, se ridică la viața după duh, sau în comuniunea iubirii. Viața aceasta îi vine omului odată cu Duhul lui Hristos, lîngă care șade statornic prin pomenirea Lui neîncetată. Căci pomenirea Lui produce contactul și comuniunea reală cu Dumnezeu. Unde e dialog, nu mai e distanță și separație, ci comunicare reală. Cuvîntul aduce celui căruia i se adresează putere din viața celui care vorbește.

90. Teolipt dă aci treptele pe care urcă sufletul care cîntă lui Dumnezeu. Ele nu sînt trepte ale urcușului general al credinciosului, ca cele date de sfîntul Maxim Mărturisitorul (*Capete despre dragoste* I, 2; Filocalia rom. II, p. 37): credința, frica, înfrînarea, răbdarea, nădejdea, nepătimirea, dragostea, ci treptele celui ce a ajuns la bucuria cîntării. Nu ni se spune de e vorba de cîntarea în singurătatea chiliei, sau în obștea liturgică. Probabil că ultima nu e exclusă, dată fiind importanța acordată de Teolipt vieții în cadrul Bisericii rugătoare. Cunoștința se naște din bucuria descoperirii frumuseții Celui lăudat prin cîntare. De abea această cunoștință plină de entuziasm dă putere făptuirii. Făptuirea naște prin deprindere o cunoștință superioară, căci prin făptuire ai ajuns la o bunătate mai înaltă și în ea ai o întîlnire mai continuă cu Dumnezeu. E o cunoaștere prin experiență a bunătății înfăptuite, care e și o cunoaștere a bunătății lui Dumnezeu, lucrătoare în noi, spre deosebire de cunoștința entuziastă dobîndită prin arătarea de departe a bunătății, dar necercată în realitatea ei întipărită în noi. Din această cunoștință mai înaltă se naște o vedere sau un sentiment permanent al prezenței lui Dumnezeu. Din aceasta se naște o înțelepciune, care umple de lumină întreaga ființă și-ți aduce în înțelegere cuvinte ale harului, sau expresii prin care tălmă-

7. Mintea caută întîi şi află ; apoi se uneşte cu ceea ce a aflat. Căutarea o face prin raţiune, iar unirea, prin dragoste. Şi căutarea prin raţiune se face pentru adevăr, iar unirea prin iubire, pentru bine [91].

8. Cel ce s-a ridicat peste firea curgătoare a celor de faţă şi a trecut dincolo de poftirea celor trecătoare nu priveşte spre cele de jos, nu doreşte cele frumoase ale pămîntului, ci are deschise vederile de sus, priveşte frumuseţile din ceruri şi vede fericirea celor nepieritoare. Căci precum celui ce se tăvăleşte în cele ale pămîntului şi se apleacă spre plăcerile trupului, îi sînt închise cerurile, avînd ochii înţelegători întunecaţi, aşa şi cel ce dispreţuieşte cele de jos şi se întoarce de la ele are mintea înălţată şi vede slava celor veşnice şi cunoaşte strălucirea rînduită celor sfinţi. Acesta primeşte şi dragostea lui Dumnezeu care se coboară de sus peste el, se face biserică a Duhului Sfînt, doreşte voile dumnezeieşti, e purtat de Duhul lui Dumnezeu, se învredniceşte de înfiere şi are pe Dumnezeu căutînd cu bunăvoire şi cu bună plăcere spre el. Căci «cîţi sînt purtaţi de Duhul lui Dumnezeu, aceştia sînt fiii lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 14).

9. Să nu părăseşti rugăciunea din grija neputinţei nici măcar o singură zi pînă ce mai răsufli, ci auzi pe cel ce zice : «Cînd sînt slab, atunci sînt tare» (2 Cor. XII, 10). Căci făcînd aşa, te vei folosi mai mult şi rugăciunea te va ridica îndată, cu împreuna-lucrare a harului. Fiindcă unde este mîngîierea Duhului, neputinţa şi trîndăvia nu rămîn.

---

ceşti intuiţia sau vederea permanentă a prezenţei lui Dumnezeu care te învăluie.

91. Există şi o dragoste care susţine căutarea lui Dumnezeu prin raţiune. Dar pe măsură ce s-a aflat Cel căutat prin raţiune, ca adevăr, El trezeşte o nouă dragoste. Aceasta e o dragoste care uneşte cu Cel căutat. Căci El e descoperit ca bine. Binele nu e deosebit de adevăr, ci e chipul arătat de adevărul mai adînc cunoscut.

ALE CELUI ÎNTRU SFINȚI PĂRINTELUI NOSTRU
GRIGORIE SINAITUL
Capete foarte folositoare ÎN ACROSTIH
și alte scrieri

Sfîntul Grigorie Sinaitul

Viața lui

Mișcarea de reînnoire duhovnicească, pornită din Sfîntul Munte în secolul XIV, sub numele de isihasm, e dominată de doi Grigorie : sfîntul Grigorie Sinaitul (1255—1346) și sfîntul Grigorie Palama (1296—1359).

Dar e curios că, deși perioadele lor de petrecere în Atos se acopăr parțial, deși amîndoi participă la promovarea acestei mișcări, izvoarele nu menționează nici un contact direct între ei. Acel «Grigorie cel Mare», la care, după patriarhul Filotei, ucenicul și biograful lui Palama, a ucenicit cel din urmă, nu pare să fie identic cu Grigorie Sinaitul, căci el se întoarce și moare la Constantinopol [92], ceea ce nu se potrivește cu Grigorie Sinaitul. Această lipsă de mențiune a unui contact între cei doi e cu atît mai curioasă cu cît Glossia, unde a ucenicit doi ani sfîntul Grigorie Palama, era aproape de Magula, unde viețuia Grigorie Sinaitul cu ucenicii săi. Amîndoi părăsesc pe la 1326—1327 Atosul din cauza incursiunilor turcești și vin la Salonic, Palama cu un grup de 11 prieteni, Sinaitul cu ucenicii săi, între care Calist și Isidor, viitori patriarhi de Constantinopol. Toți aveau intenția să meargă la Ierusalim și la Muntele Sinai, și amîndoi se întorc pe la 1330 din nou la Atos, după ce Sinaitul, plecat după două luni din Salonic spre Ierusalim și Sinai cu Calist, se întorsese curînd, iar Palama rămăsese cu Isidor la Salonic [93].

Nici Palama nu-l menționează pe Sinaitul între dascălii săi, cum nu-l menționează nici Filotei, biograful lui Palama, și nici Calist, biograful Sinaitului, iar Sinaitul nu apare între susținătorii lui Palama în lupta lui pentru apărarea isihaștilor.

Probabil că tăcerea lui Palama despre Sinaitul se datorește voinței celui din urmă, făcută cunoscută lui Palama și

92. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London, 1964.
93. *Ibidem.*

lui Calist, de a nu se face publicitate despre el în disputa în jurul isihasmului. Dar s-ar mai putea ca această tăcere să se datorească și faptului că Grigorie Sinaitul plecase departe în munții de la Paroria, cînd Palama își începe lupta de apărător cu scrisul al isihaștilor. Apoi aceasta se datorește poate și faptului că Grigorie Sinaitul nu începuse încă, probabil, să fixeze în scris învățătura sa despre trezvie și rugăciunea curată cînd Palama a început această luptă.

Sfîntul Grigorie Palama, atras pe la 1337—1338, în disputa publică cu Varlaam, apoi cu Achindin și cu toți ceilalți adversari ai mișcării isihaste, s-a remarcat pentru apărarea ei teologică, pe cînd sfîntul Grigorie Sinaitul a rămas un mare îndrumător practic al acestei mișcări. «Preocuparea lui n-a fost aceea de a justifica isihasmul față de adversarii lui, ci de a învăța metoda lui pe cei ce s-au adunat în jurul său» [94].

Prin lupta lui teologică răsunătoare și prin treapta de arhiepiscop al Salonicului la care a fost ridicat ca personalitate atît de bine cunoscută, sfîntul Grigorie Palama a jucat un mare rol public, în vreme ce sfîntul Grigorie Sinaitul a petrecut o viață ascunsă, de retragere, de practică duhovnicească între ucenicii săi, retragere care s-a accentuat de pe la 1335, prin așezarea lui în Paroria, în Munții Traciei unde moare la 1346, un an înainte ca Palama să fie ridicat pe scaunul de mitropolit al Salonicului.

Cei doi Grigorie, ca susținători ai aceleiași mișcări, dar cu roluri deosebite, au comunicat în orice caz continuu prin ucenicii lor. Isidor, ucenicul lui Grigorie Sinaitul, fusese tuns în monahism de Palama. În 1347, el hirotonește la scurt timp după ridicarea lui pe scaunul de patriarh al Constantinopolului, pe Palama ca mitropolit de Salonic. Și, în general, ucenicii lui Grigorie Sinaitul apar ca susținători ai lui Palama în tot decursul controverselor acestuia cu adversarii isihasmului. Ucenicii lui Grigorie Sinaitul de la Magula semnează Tomul Aghioritic către Sinodul din Constantinopol de la 1341, în apărarea lui Palama [95].

Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255 la Kukulos, lîngă Clazomene, pe țărmul occidental al Asiei Mici. Cîndva, după 1282, a fost luat prizonier de turci și dus la Laodiceea, pe

94. *The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinay by Kalistos Ware*, retip. din Eastern Churches Rewiew, vol. IV, nr. 1, 1972, p. 1—2.

95. Kallistos Ware, *op. cit.* și Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura sfîntului Grigorie Palama*, p. 188.

coasta Siriei. Răscumpărat de creştinii de acolo, a venit în Cipru, unde a intrat în monahism, ca rasofor. După scurtă vreme pleacă la mînăstirea sfintei Ecaterina din Muntele Sinai şi acolo e tuns în monahism. De la Sinai vine la Ierusalim şi apoi în Creta. Aci, un bătrîn monah, cu numele Arsenie, l-a introdus în practica «păzirii minţii în trezvie şi în rugăciunea curată»[96]. Aceasta a fost o piatră de hotar în viaţa lui. Pînă atunci viaţa lui a fost o viaţă făptuitoare; acum se ridică la nivelul vieţii contemplative.

Din Creta Grigorie a trecut la Atos şi a parcurs tot muntele pentru a descoperi alţi călugări familiarizaţi cu viaţa în care fusese introdus el de Arsenie. De-abia după lungi cău-

---

96. Viaţa sfîntului Grigorie Sinaitul a fost scrisă de Calist, patriarhul Constantinopolului (între 1350—1353 şi 1355—1363) şi ucenic al lui Grigorie Sinaitul şi aderent al sfîntului Grigorie Palama. Viaţa aceasta a fost publicată în greceşte de N. Pomialovsky, sub titlul: *Jitie ije vo svea tich otţa naşego Grigoria Sinaita,* Sanctpetersburg 1894, după ms. din Biblioteca Sinodală din Moscova nr. 280 (numerotarea veche nr. 281), care provine de la mînăstirea τοῦ Σιμένου de la Atos. În acel manuscris ce datează din secolul XVI, Viaţa aceasta se găseşte la f. 7—40, purtînd titlul grecesc: Μηνὶ Νοεμβρίου κς. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Σιναΐτου, συγγραφεὶς παρά τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκώπου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου). Pomialovsky afirmă în prefaţă că textul în întregime al acestei Vieţi e publicat acum pentru prima oară de el. Dar Viaţa aceasta a fost publicată în traducere românească încă la 1811, în *Vieţile Sfinţilor* din luna noiembrie, la mînăstirea Neamţ, sub titlul: *Viaţa şi petrecerea precuviosului părintelui nostru Grigorie Sinaitul, scrisă de prea sfinţitul arhiepiscop al cetăţii lui Constantin, Kyr Callist.* «S-au tălmăcit acum din cea ellinească». Mitropolitul Tit Simedrea observă, de aceea, pe drept cuvînt: «E prima oară cînd apare în tipar această «Viaţă» întreagă. Cea mai veche ediţie în greceşte este cea a lui Nicodim Aghioritul în Νέον Ἐκλόγιον, Veneţia 1803. Ea este o prescurtare. După această ediţie e luată traducerea în ruseşte din Afonsky Paterik, Moscova 1876. (A se vedea: Mitropolitul Tit Simedrea, *Viaţa mînăstirească în Ţara Românească înainte de anul 1370,* în: «Biserica Ortodoxă Română», 1962, nr. 7—8, p. 675, nota 9). Noi am avut la îndemînă această «Viaţă» în româneşte în ediţia «*Vieţile Sfinţilor*», vol. III, cartea VIII din luna noiembrie, Bucureşti, 1903, p. 1250—1338. Viaţa aceasta se găseşte însă tradusă în româneşte din greceşte cu mult înainte de 1811. De ex. în manuscrisul 17 al mînăstirii Neamţ, (sec. XVIII), f. 1 r—55 r. (Vezi la Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Biblioteca mînăstirii Neamţ,* în manuscris, p. 42).

tări a aflat în schitul Magula, nu departe de mînăstirea Filotei, trei călugări cunoscători ai rugăciunii lăuntrice. Se așeză aci. Astfel, după Calist, pe la începutul secolului XIV, monahismul din Atos nu cunoștea decît prima fază a nevoințelor : cea a curățirii prin fapte. Afirmarea e poate cam exagerată, căci se știe că Nichifor din singurătate introdusese în Atos metoda rugăciunii curate și probabil că el trăia încă atunci cînd a venit Grigorie Sinaitul în Atos, sau murise abia de curînd [97].

Deși Grigorie Sinaitul consideră că viața dedicată rugăciunii curate se poate duce mai bine în grupurile mici ale unor schituri, decît în marile mînăstiri de obște, totuși el nu socotea că ea nu poate fi practicată și în astfel de mînăstiri și chiar în lume, cum socotea și Teolipt al Filadelfiei. Astfel el trimite pe unul din ucenicii săi, pe Isidor (viitorul patriarh), înainte de a fi tuns în monahism, la Salonic, pentru a fi acolo un «isihast orășan», ca un model și călăuzitor al unui cerc de mireni. «Nu doresc ca tu să trăiești aici în sălbăticia munților — de ce să faci aceasta ? — ci în lume, printre călugări și printre oamenii care trăiesc în ea, ca să le fii tuturor o pildă... prin tăcerea și vorbirea ta» [98]. De fapt, Isidor rămase în Salonic, unde plecă din Atos împreună cu Sinaitul și cu Palama, aproape zece ani, cucerind împreună cu Palama, care-l tunsese în monahism, un cerc larg de monahi și laici pentru practica rugăciunii curate. Filotei, patriarhul Constantinopolului, care a scris nu numai *Viața lui Palama,* ci și pe a lui Isidor, pune un accent deosebit pe austeritatea și predica lui Isidor. Acesta cita cuvintele despre «poarta cea strîmtă» din Evanghelie și «trăia ca aceia ce nu aveau nimic». Filotei spune că acestea le învățase de la dascălul său, Grigorie Sinaitul [99].

Prin aceasta Sinaitul împăca rugăciunea neîncetată cu misionarismul [100]. Chiar mutările dese ale lui Grigorie Sinaitul dintr-un loc în altul au fost motivate, pe de o parte, de nesiguranța din acea vreme din imperiul bizantin, pe de alta, de

97. K. Ware, *op. cit.*, p. 5—6. După sfîntul Grigorie Palama, cel ce a lăsat în Atos o puternică tradiție a rugăciunii neîncetate a fost Nichifor Monahul (Cuv. II din Triada I).

98. Patriarhul Filotei, *Viața lui Isidor* (ed. de A. Papadopoulos-Karameus, Zapiski Istoriko-Filologiceskago Fakulteta St. Petersburgskago Universiteta (St. Petersburg 1905, p. 77, 21—26).

99. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 34—35.

100. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 54.

voința de a răspîndi metoda acestei rugăciuni în cît mai multe regiuni, adică de un adevărat misionarism [101].

Opinia aceasta era proprie și lui Palama [102].

Retras pe la 1326—1327 la Salonic, din cauza incursiunilor turcești, de care călugării din micile schituri fără ziduri înalte nu se puteau apăra, Grigorie Sinaitul voi să plece înapoi la Sinai; dar în Hios își schimbă planul și veni la Constantinopol, iar după șase luni se duse la Paroria, în munții Stranța, la granița dintre imperiul bizantin și Bulgaria [103]. Prima dată rămase puțin acolo, din pricina supărărilor ce i le pricinuiau tîlharii adăpostiți în acești munți, și veni iar la Constantinopol și la Atos. Dar prin 1335 se așeză definitiv în muntele Katakryomenos, în Paroria, unde muri la 27 noiembrie 1346. În acest munte sălbatic și retras sfîntul Grigorie Sinaitul adună mulți monahi în jurul său, zidi două mînăstiri, un turn înalt și făcu din acest loc pustiu, un «laborator duhovnicesc», un loc sfînt de «doxologie și laudă neîncetată a lui Dumnezeu» [104], ajutînd nu numai pe monahii aduși din Atos să înainteze în viața de rugăciune, ci preschimbînd pe toți cei ce veneau acolo și îmblînzind chiar pe cei ce se obișnuiseră cu o viață de hoții și de ucideri [105].

Legătura spirituală cu Nichifor și cu Teolipt, o arată sfîntul Grigorie Sinaitul prin faptul că și el căuta aceeași «rugă-

101. K. Ware, *op. cit.*, p. 7.

102. Patr. Filotei, *Encomiul sfîntului Grigorie Palama, Arhiep. Salonicului*, P. G., 151, col. 573—574. Cînd, pe la 1326, întîlni pe un munte de lîngă Veria, unde se așezase pentru scurtă vreme, pe un ascet, Iov, care susținea că rugăciunea neîncetată e cu putință numai călugărilor, Palama susținu cu putere punctul de vedere contrar, afirmînd că îndemnul sfîntului Apostol Pavel: «Rugați-vă neîncetat!» (1 Tes. V, 17) se adresează tuturor creștinilor fără excepție.

103. Despre locul Paroriei, Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.*, zice: «În privința situației geografice a pustiei Paroreilor, învățații bulgari o așază undeva în Strandja Planina, dar cea mai dreaptă opinie este cea a lui Nikos A. Bees, *Ein Buchgeschenk an das Madonna Katakryomeni Kloster*, în «Byzantinisch-Neugrichische Jahrbücher», Atena 1938, p. 194—195: «Ruinele așezării călugărești Paroria, care era așezată în zona de graniță dintre Bulgaria și imperiul bizantin, locuită de sfîntul Grigorie Sinaitul și de colaboratorii săi, se află încă — după C. Jiriček — în satul de azi Marea și Mica Mînăstire, între Adrianopol și Jamblo».

104. La Pomialovsky, *op. cit.*, p. 39.

105. *Ibidem*, p. 43.

ciune și trezvie a minții», ca și aceia. Rugăciunea «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul», recomandată de Nichifor monahul o făcea și Grigorie Sinaitul cu «străpungerea» sufletului, cu iubire întru cunoștință și în mod fierbinte ca și Teolipt. În *Viața sfîntului Grigorie Sinaitul* (Ed. rom. cit. p. 1267) se spune: «După aceea și-a adus aminte de liniște și de trezirea minții... Deci aceste cuvinte și le-a pus în minte, încît se putea zice că s-a pironit pe cruce cu Hristos; iar cuvintele «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul» le zicea în durerea sufletului și întru zdrobirea inimii, cu suspinuri dintru adînc, cu duh de umilință, udînd fața pămîntului cu lacrimi fierbinți, pe care le vărsau ochii săi».

În zidirea mînăstirii lui și în putința de a se statornici în Paroria pînă la moarte, el s-a bucurat de sprijinul și de protecția țarului Ion Alexandru, care a nimicit bandele de tîlhari din împrejurimi. Obștea lui de acolo a căpătat un caracter isihast mai cuprinzător [106]. S-a afirmat în general că «obștea lui de la Paroria a servit ca o punte între lumea greacă și slavă. Oameni ca sfîntul Teodosie de Tîrnovo, sfîntul Romil (Roman) de Vidin, patriarhul Eutimie al Bulgariei, mitropolitul Ciprian al Kievului, care au fost, ulterior, factorii marii renașteri a monahismului contemplativ din întregul creștinism slav al Evului Mediu, au fost monahi la Paroria și, cei mai mulți, ucenici nemijlociți ai sfîntului Grigorie Sinaitul» [107].

Trebuie menționat faptul că mișcarea de la Paroria, și în general mișcarea isihastă, a avut un rol important și în cele două state românești ce s-au format tocmai în această perioadă a secolului XIV și asupra Bisericii Ortodoxe Române și a mînăstirilor românești care iau ființă într-un mod organizat tocmai acum. Se cunoaște corespondența ce a existat între patriarhul Eutimie al Bulgariei, ucenicul indirect al lui Grigorie Sinaitul prin sfîntul Teodosie și rudă cu Grigorie Țamblac, și Nicodim, egumenul mînăstirii Tismana [108].

106. K. Ware, *op. cit.*, p. 7.

107. *Ibidem*: la nota 2, p. 7, citează pe A. A. N. Tachiaos, *Epidraseis tou Hesychasmou eis tin Ekklisiastikin Politikin en Rossia 1328—1404* (Salonic 1962) și pe D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europa, 500—1453*. London 1971, p. 301—305 și 404.

108. Ierod. Epifanie Norocel, *Eftimie Patriarh de Tîrnovo și legăturile lui cu Biserica românească*, în: Biserica Ortodoxă Română, 1966, nr. 5—6, p. 558—583.

Dar mitropolitul Tit Simedrea a adus temeiuri pentru faptul că românii au avut legături directe cu Grigorie Sinaitul la Paroria și ei au adus metoda rugăciunii neîncetate la Tismana [109]. De fapt, în jurul lui Grigorie Sinaitul s-a adunat «mulțime de oameni de mai multe neamuri» [110].

Era, de altfel, o năzuință a lui să ducă îndemnul și metoda viețuirii și rugăciunii curate ori unde se găseau creștini dreptcredincioși. În textul grec al *Vieții* lui, scrisă de Calist, se spune : «că pe cît era cu putință voia și dorea cu iubire de Dumnezeu ca pe toți să-i aducă în lăuntrul razei și strălucirii Bunului și Preasfîntului Duh ; apoi nici un loc din cele de aici n-a lăsat, întărindu-se și împuternicindu-se cu ajutorul lui Dumnezeu, nu numai al grecilor, al bulgarilor, ci și al sîrbilor înșiși și *dincolo* (de ei), ca să facă și acolo prin ucenicii săi lucrarea cea mai sîrguincioasă, să se semene binele isihiei cu îmbelșugare și strălucire» [111]. Acest cuvînt «*dincolo*»(ἐπέκεινα) i-a scăpat chiar mitropolitului Tit Simedrea, deoarece el nu se află și în traducerea românească. Dar ce alți dreptcredincioși se mai aflau *dincolo* de sîrbi, dacă nu românii ?

Dar mitropolitul Tit Simedrea menționează opinia directă a învățatului moldovean P. A. Sîrcu, editorul *Vieții sfîntului Grigorie Sinaitul* în slavonește [112], că în așezarea de la Paroria au fost și români. Sîrcu își întemeiază părerea în deosebi pe o însemnare aflată la sfîrșitul sbornicului Hludov, manuscris slavon din anul 1345, aflat azi în muzeul Rumianțev din Moscova. Însemnarea sună în grecește : «Aceste două capete s-au scris de Fudulu, care le-a tradus din grecește în bulgărește... cînd eram la Paroria cu frații» [113]. Părerea lui Sîrcu a fost îmbrățișată și de alți învățați. Dar alții au contestat că acest nume ar fi indicat pe vreun român, deoarece cuvîntul Fudulu e de origine turcească și el nu ar fi putut trece așa de timpuriu în limba română [114]. Dar dacă ar fi putut trece la greci și bulgari, de ce nu ar fi putut trece și la români, aflați în nu-

109. Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.*, p. 675.

110. Arhim. Arsenie, *Leatopis*, S. Petersburg, ed. II, 1888, p. 505 și *Ocerk Jîzni Patriarha K. P. Kallista*, t. I, 917. În Atonsky Pateric, I, p. 340, nota. La Tit Simedrea, *op. cit.*, p. 677 și nota 15.

111. La Pomialovsky, *op. cit.*, p. 30.

112. P. A. Sîrcu, *Jitie Grigorii Sinaita*, St. Petersburg, la Tit Simedrea, *op. cit.*, p. cit.

113. La Tit Simedrea, *op. cit.*, p. cit.

114. *Ibidem*, p. 678.

măr aşa de mare printre greci şi bulgari? De altfel e de remarcat că pînă azi numele acesta a primit o răspîndire deosebită şi un accent de mare familiaritate mai ales între români. Mitropolitul Tit Simedrea socoteşte că acest nume a putut intra în limba română prin alte popoare turcmene care au trăit mai mult printre românii din nordul Dunării: pecinegi, uzi, cumani [115]. De altfel s-ar putea ca acest nume să fie şi o transcriere greşită a numelui Fundulea, care în forma aceasta şi în cea prescurtată Fundi, se găseşte şi azi ca nume specific printre românii macedoneni.

Dar argumentul cel mai hotărîtor pentru legătura lui Grigorie Sinaitul cu românii, îl vede mitropolitul Tit Simedrea în faptul că acela purta corespondenţă cu voievodul Nicolae Alexandru al Ţării Româneşti. Această ştire se află în *Viaţa sfîntului Maxim Cavsocalivitul*, scrisă în a doua jumătate a secolului XIV de Teofan, episcopul Peritoriei din Tracia (pe la 1350), fost egumen al Vatopedului. Acest Maxim a fost unul dintre cei mai renumiţi asceţi în Atos în secolul XIV şi foarte apropiat de Grigorie Sinaitul. Dornic de a se deprinde cu viaţa de rugăciune neîncetată, a plecat din Atos la Paroria «către capătul Macedoniei» [116]. La unele din desele convorbiri duhovniceşti dintre sfîntul Grigorie Sinaitul şi Maxim Cavsocalivitul, pare să fi asistat şi Teofan, biograful acestuia. În *Viaţa* lui Maxim scrisă de Teofan, se spune despre sfîntul Grigorie, după moartea lui: «Mulţi din ucenicii săi, după adormirea lui şi călătoria la Dumnezeu, au ieşit ca nişte stele strălucitoare şi au împodobit marginile pămîntului», deci au ajuns pînă la marginile teritoriului locuit de dreptcredincioşi, aşadar şi la Români [117]. În plus, Teofan comunică un amănunt foarte însemnat pentru români. E vorba de o corespondenţă a lui Grigorie Sinaitul cu «împăraţii pămîntului» între care înşiră, pe lîngă împăratul bizantin şi ţarul Ion Alexandru al Bulgariei şi Ştefan al Serbiei, încă un Alexandru, care nu poate fi decît Nicolae Alexandru al Ţării Româneşti (propriu-zis asociat la domnie de tatăl său, Ioan Basarab (1310—1352) şi apoi singur stăpînitor (1352—1364). Căci altă ţară ortodoxă nu mai exista în vremea aceea. «Şi împăraţilor pămîntului, Andronic, zic, şi

115. *Ibidem*.

116. *Viaţa* aceasta a lui Maxim Cavsocalivitul, scrisă de Teofan, a fost publicată de J. Halkin, în «Analecta Bollandiana», t. LIV, 1906, p. 25—112.

117. La Tit Simedrea, *op. cit.*, p. 679.

Alexandru, Ştefan şi Alexandru le-a scris, doritori fiind ei, de minunatele lui învăţături prin epistole. Prin aceasta se înmulţeşte schima călugărilor în locurile şi cetăţile acelora, prin virtutea şi învăţătura cuviosului părinte Grigorie Sinaitul» (§ 18, 90) [118]. Dar unde s-au înmulţit propriu-zis mînăstirile şi călugării aşa de mult în acea vreme în lumea ortodoxă, ca în Ţara Românească, unde îndată după aceea iau naştere primele mari mînăstiri organizate? Teofan, ca fost stareţ la Vatoped, cunoştea pe voievodul român, din daniile pe care acesta începuse să le facă la mînăstirea Cutlumuş din Atos, sau la care stareţul acestei mînăstiri, viitorul mitropolit (nominal) al Ţării Româneşti, venise în această ţară după ajutoare [119].

În actul Sinodului patriarhal de la Constantinopol din 1359, prin care se confirmă trimiterea lui Iachint de Vicina ca mitropolit al Ţării Româneşti, se dispune ca nu numai laicii şi clericii din Ţara Românească să asculte de el, ci şi monahii [120]. Deci existau monahi şi deci şi mînăstiri încă înainte de intemeierea Voditei şi Tismanei, poate însă că nu atît de solid organizate şi bogat înzestrate de voievozi ca cele de după aceea, ci ca nişte schituri şi mînăstiri mai mici, născute din rîvna poporului.

Mînăstirile româneşti, puse sub oblăduirea unui mitropolit aşezat într-un scaun statornic în statul românesc independent, iau fiinţă în atmosfera fierbinte de credinţă creată de mişcarea isihastă. Aşa se explică faptul că aproape toate schiturile lor, aşezate pe vîrful unui deal din apropiere, au ca hram «Schimbarea la faţă», întrucît sihaştrii trăitori în ele, sau prin chilii apropiate de ele — după metoda isihastă — năzuiau să se împărtăşească prin nevoinţele şi prin rugăciunea lor neîncetată de lumina taborică. De altfel, aproape toate mînăstirile mari care s-au întemeiat în cursul timpurilor în Ţara Ro-

118. *Ibidem.*

119. *Ibidem,* p. 680—681. Identificarea acestui Alexandru cu Nicolae Alexandru, Domnul Ţării Româneşti, a făcut-o după Halkin, care a publicat în Anal. Bolland. cit. *Viaţa lui Maxim Cavsocalivitul,* spunînd la notă, că acest Domn era «cumnat» al ţarului Alexandru al Bulgariei.

120. Academia Republicii Populare Române, *Documente privind Istoria României; B. Ţara Românească, 1242—1500.* Edit. Acad. R.P.R. 1953, p. 27. La Tit Simedrea, *op. cit.,* p. 674. Deci cînd Iachint a venit la Argeş, a găsit în Ţara Românească clerici şi călugări şi cel puţin o mînăstire la Argeş, unde şi-a instalat scaunul. Patriarhul Calist o ştia aceasta, între altele, şi din faptul că şi el petrecuse la Paroria, unde veneau şi români.

mânească și în Moldova și-au avut antecedentele în asemenea schituri sau în chiliile unor sihaștri singuratici de pe vîrful vreunui munte sau deal din apropiere. Așa au putut lua ființă și primele mînăstiri românești în apropierea unor schituri și chilii de pe un munte din apropiere. E de remarcat apoi caracterul familiar și popular pe care-l are numele de sihaștri la poporul român și rezonanța lui de mare vechime.

Această atmosferă creată de isihasm a fost un factor însemnat în susținerea luptei poporului român de apărare în fața atacurilor necurmate ale semilunei. Țările românești au rămas astfel ultimul refugiu al întregii mișcări monahale isihaste și al credinței fierbinți susținută de ea în lumea ortodoxă. Sihaștrii au fost nu numai foarte apropiați poporului, ci și voievozilor, susținîndu-i în lupta lor de apărare a țărilor românești, ca ultimul refugiu al vieții de rugăciune și de dreaptă credință. De aci vedem că sihaștrii nu s-au preocupat de rugăciunea neîncetată într-un dezinteres total de viața poporului dreptcredincios, ci au însuflețit pe voievozi și pe toți dreptcredincioșii creștini români la lupta de apărare a țării lor creștine pentru a putea slăvi în ea în libertate pe Hristos Dumnezeu ; și nu numai ei, ci și călugării și cărturarii celorlalte popoare ortodoxe, refugiați aici după ce țările lor fuseseră ocupate de turci. Nicăieri isihasmul, această lume a sihaștrilor, oameni locuind în sihăstrii (în locuri de liniștire = ἡσυχαστήρια), nu a avut un rol atît de hotărîtor, în susținerea luptei de apărare a teritoriului național, ca în țările românești.

O prezență spirituală masivă a sfîntului Grigorie Sinaitul, mai bine zis a duhului lui la noi, ne este certificată și în secolul XVIII. Mișcarea duhovnicească mînăstirească din acel secol este legată de reînnoirea practicii rugăciunii lui Iisus, sub influența scrierilor lui Grigorie Sinaitul. Starețul Vasile de la Poiana Mărului (la 40 km în munți de la Rîmnicul Sărat), la care a ucenicit Paisie Velicicovschi, a insistat pentru înviorarea acestei practici prin precuvîntările lui la opera lui Grigorie Sinaitul și a lui Filotei Sinaitul, care toate nu fac decît să explice această rugăciune și să pledeze pentru ea, pe baza scrierilor lui Grigorie Sinaitul.

Scrierile lui Grigorie Sinaitul

O parte din scrierile lui Grigorie Sinaitul au fost publicate în *Filocalia* greacă de Nicodim Aghioritul (Veneția 1782). În a treia ediție publicată recent, ele se cuprind în vol. IV (Atena 1961) p. 31—88. Textul din Filocalie e reprodus în P. G. 150, col. 1240—1341. Pînă acum nu s-a publicat un text critic și nici complet al scrierilor lui. Textul din *Filocalia* ca și cel din P. G. cuprinde următoarele scrieri :

1) *Capete după acrostih, foarte folositoare,* în număr de 137 (Filocalia greacă, ed. III, vol. IV, 31—62 ; PG. 150, 1237 —1299).

2) *Alte capete, cu totul șapte* (Filocalia cit., p. 63—65 ; P. G. cit. 1299—1303).

3) *Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire și despre rugăciune, în zece capete* (Filocalia cit. p. 66—70 ; P. G. cit. 1303—1312).

4) *Despre liniște și despre cele două feluri de rugăciune, în 15 capete* (Filocalia cit. p. 71—79 ; P. G. cit. 1312—1329).

5) *Despre cum se cade a ședea la rugăciune* (Filocalia cit. p. 80—88 ; P.G. cit. 1329—1346).

Manuscrisele românești din Biblioteca Patriarhiei Române, cele de la mînăstirea Neamț și cele din Biblioteca Academiei R. S. România, care cuprind scrieri ale lui Grigorie Sinaitul, în cazul cînd nu cuprind titluri mai puține decît cele de mai sus, cuprind cîteva titluri în plus. Multe din ele au însă un *Cuvînt înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului [121].

121. D. ex. ms. 35, 79 din Bibl. Patriarhiei Rom. (Vezi la Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele românești din Bibl. Patr. Rom.*, în Studii Teologice, 1961, n. 3—4, p. 438 și 1962, n. 11—12, p. 381—382). De asemenea ms. 33 din Bibliot. mînăstirii Neamț. (Vezi la Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Bibl. mînăstirii Neamț*, în manuscris, p. 87). Acest *Cuvînt înainte* îl are și un manuscris, proprietate personală, al Păr. Protos, Gherontie Ghenoiu, copiat cu litere latine probabil de el însuși cînd se afla la schitul «Locurile rele» din Gorj. De asemenea manuscrisul din Biblioteca Academiei Române 1889, f. 105—172 v. *Cuvîntul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului se află și în ms. rom. al Acad. rom. nr. 1621, f. 103 r—111 r, dar fără să-i urmeze opera lui Grigorie Sinaitul.

Cele mai bogate manuscrise în scrierile sfîntului Grigorie Sinaitul cuprind în general, în mod identic, în plus, următoarele titluri :

1) A sfîntului Grigorie Sinaitul, *Înainte cuvîntare* a cărții acesteia. Ea e pusă după *Cuvîntul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului și înainte de *Capete după acrostih*. Această *Înainte cuvîntare* a lui Grigorie Sinaitul are următoarele subtitluri :

a) *Nu este lupta noastră împotriva sîngelui și a trupului. Și ce este războiul și ce este ostașul și toată arma lui Dumnezeu ?*

b) *Depre cele trei părți ale sufletului.*

c) *Despre gîndurile prin care se săvîrșește tot păcatul* [122].

2) La scrierea *Învățătură cu de-amănuntul* din *Filocalia greacă*, manuscrisele românești mai bogate adaugă încă patru capete. De obicei ele sînt introduse astfel : «Pînă aicea întru cea grecească. Iar întru slavonească scoatere încă se află și aceste cuvinte». Deci scrierile lui Grigorie Sinaitul au fost traduse în românește din limba greacă. (Aceasta se spune în multe din manuscrisele românești, de exemplu în manuscrisul nr. 39 de la mînăstirea Neamț). Dar aceste patru capete au fost traduse dintr-un izvor slav [123]. Pe acestea le traducem și noi după cele zece capete ale scrierii *Învățătură cu de-amănuntul.*

3) În manuscrisele mai bogate se mai cuprind următoarele scrieri :

a) *Chipurile proniei dumnezeiești ;*

---

122. Manuscrisul 17 de la mînăstirea Neamț începe cu *Viața sfîntului Grigorie Sinaitul*, scrisă de Calist Patriarhul, tradusă din grecește, apoi cu *Înainte cuvîntare* asupra cărții acesteia, a lui Grigorie Sinaitul (deci lipsește *Cuvîntul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului). În general *Înainte cuvîntarea* lui Grigorie Sinaitul se subîmparte în aceste trei subtitluri. La fel în ms. 33 de la mînăstirea Neamț și ms. 35 din Bibliot. Patr. Rom.

Nu dăm în acest volum această piesă, cu cele trei capitole ale ei, deoarece, mai ales cap *b.* și *c.* sînt un rezumat foarte general a ceea ce se cunoaște de la părinții anteriori. Pe de altă parte, tema lor se cuprinde mult mai larg, dar într-un mod deosebit, în capetele după acrostih 77—79, 91.

123. Ms. 35 și 79 din Bibl. Patr. Rom. Aceste 4 capete sînt adause și în ms. Protos. Ghenoiu.

b) *Despre stăpînirea de sine a noastră ;*

c) *Despre cele patru sfinţite începătorii ;*

d) *Despre numirea şi rînduiala fiecăreia din cele patru începătorii ;*

e) *Despre sfinţita începătorie a Bisericii ;*

f) *Despre rînduiala vieţii singuratice de mijloc ;*

g) *Explicare despre sfînta începătorie ;*

h) *Explicare despre sfinţita aşezare ;*

e) *Ce este chipul vieţii călugăreşti şi care sînt înfăţişările adevărate ale fiecăreia ;*

j) *Care este sfinţita începătorie a vieţuirii călugăreşti şi cum se înfăptuieşte bine ;*

l) *Despre înfăţişarea îmbrăcămintei călugăreşti ;*

m) *Care sînt formele rînduielii sfinţitei începătorii bisericeşti ;*

n) *Aşezămintele cu chip dumnezeiesc ;*

o) *Despre supunere şi ascultare ;*

Acestea sînt în mare parte un rezumat al ierarhiei cereşti şi bisericeşti a lui Dionisie Areopagitul, încadrînd în ierarhia bisericească şi treptele călugăreşti. De aceea nu le traducem în *Filocalia* românească. Dar această scriere arată voinţa sfîntului Grigorie Sinaitul de a încadra rugăciunea personală a inimii în viaţa Bisericii.

4) În aceste manuscrise mai bogate, două din cele şapte capete, cuprinse în *Filocalia* greacă — P. G. sub titlul *Alte capete*, se cuprind după cele 14 titluri de mai sus (de la litera «a» la «o») ; pentru ispitele din somn, pentru cum se cade a lua milostenie [124]. Despărţirea acestor două capete de celelalte cinci şi conţinutul lor care nu se prea leagă de celelalte cinci şi se ocupă cu prea multe detalii fiziologice despre curgeri, fapt care nu ni se pare că se încadrează prea bine în spiritul scrisului sfîntului Grigorie Sinaitul, ne îndeamnă să nu le dăm loc în *Filocalia* românească, avînd oarecare bănuială în privinţa apartenenţei lor la opera lui Grigorie Sinaitul.

5) *Filocalia* greacă repetă în vol. V (p. 90—103) în limba neogreacă scrierea *Despre cum se cade a şedea la rugăciune* din vol. IV, p. 78—88. Această repetiţie se face la locuri diferite şi în ed. II (vol. II) din *Filocalia* greacă. Dar

124. De ex. în ms. Ghenoiu, la p. 133—136 şi au la p. 84 cont.

textul neogrec mai adaugă în fiecare ediție un mic pasaj pe care-l vom adăuga și noi în traducerea noastră [125].

6) Manuscrisele românești mai bogate mai dau și o convorbire între Grigorie Sinaitul și Maxim Cavsocalivitul. Ea e dată în limba neogreacă și în Filocalia greacă.

Nu se știe dacă, în afară de aceste texte din Filocalia greacă și de cele în plus din manuscrisele românești, mai sînt și alte texte care au ca autor pe Grigorie Sinaitul.

Faptul că, la traducerea din grecește în românește a operei lui Grigorie Sinaitul în secolul XVIII, *Cuvîntul înainte* e alcătuit de Vasile de la Poiana Mărului, mort la 1767, celebru încă pentru viața sa duhovnicească la 1749, cînd e chemat la București pentru a fi văzut și consultat de patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului [126], arată că această traducere, ca și cea din Filotei Sinaitul au fost făcute de călugări români cu mult înainte de așezarea lui Paisie Velicicovschi în Moldova, fapt întîmplat la 1768. Căci *Cuvîntul înainte* la aceste scrieri a trebuit să fie făcut cu mult înainte. Vasile de la Poiana Mărului trebuie să fi scris aceste precuvîntări înainte de 1749, cînd era deja celebru. Dealtfel el venise în Moldova de prin 1712. Căci 20 ani a stat la mînăstirea Dălhăuți, iar în 1733 avea atîta autoritate că întemeiază mînăstirea Poiana Mărului și devine starețul ei pe viață. Iar faptul că în *Cuvîntul înainte* la Grigorie Sinaitul, Vasile citează din atîția părinți duhovnicești din trecut în românește (sfinții Isihie, Petru, Damaschin, Calist și Ignatie, Simeon Tesaloniceanul, Ioan Scărarul, Dorotei) înseamnă că toți aceștia existau în traduceri românești în vremea lui, deci dinainte de el. Deci opera de traducere de sub Paisie a fost în mare parte mai mult

125. În unele manuscrise rom., de ex. ms. 39 de la Neamț, întreg acest text neogrec e tradus sub titlul: *Capete pentru fără grijă (despre isichie-liniște)*. Se pare că el, împreună cu altele, reprezintă o altă traducere veche, căci folosește unele cuvinte mai vechi: de ex. în loc de liniște: fără grijă, sau mulcomie (cel ce se liniștește, sună acolo: cel ce se mulcomește), în loc de înșelăciune, împrelestare (cuv. de origine slavă, cu înțelesul de amăgire, vrăjire).

126. Pr. Horia Constantinescu și Pr. Gabriel Cocora, *Poiana Mărului*, în: Glasul Bisericii, 1964, nr. 5—6, p. 473, 475.

o «corectură» a vechilor traduceri, devenite, cum am văzut la nota 125, în unele cuvinte, neînțelese pentru vechimea lor [127].

Paisie va fi cunoscut și el aceste traduceri în timpul primei lui șederi în Moldova (1742—1749) și aceste traduceri și practica rugăciunii curate de către Vasile de la Poiana Mărului îl vor fi îndemnat să meargă nu numai la Sfîntul Munte, ci și să se ocupe acolo cu scrierile lui Grigorie Sinaitul și cu punerea în practică a rugăciunii recomandate de acela. De aceea în Atos, călugărul moldovean Atanasie îl acuză pe Paisie că «schimbă pravila rugăciunii lui Iisus, că prea se încrede în manuscrisele grecești și că tîlcuiește greșit învățătura sfîntului Grigorie Sinaitul despre rugăciunea minții...» [128]. Moldoveanul Atanasie cunoștea deci traducerile românești mai vechi ale scrierilor lui Grigorie Sinaitul și considera greșită încrederea lui Paisie în manuscrisele grecești. Se poate deci spune că Vasile de la Poiana Mărului, strîmtorat în Ucraina de uniatism, a venit în Moldova pentru că știa că va găsi acolo scrierile duhovnicești răsăritene traduse din grecește și putința de a trăi potrivit lor, iar Paisie a venit din același motiv, dar poate și atras de faima, sau de chemarea lui Vasile și a practicii rugăciunii minții existente în Moldova. Mai amintim că, după unii, Vasile de la Poiana Mărului i-ar fi fost chiar rudă (H. Constantinescu și Pr. Gabriel Cocora, *op. cit.*, p. 472).

În ce privește conținutul scrierilor sfîntului Grigorie Sinaitul, acesta îl arată pe autorul lor nu numai un practician empiric al unei «metode a rugăciunii inimii», cît și un mare exeget al ei. Sfîntul Grigorie îmbrățișează cu gîndirea lui o gamă foarte largă de teme de viață duhovnicească care se întinde de la cele mai înalte vîrfuri ale reflexiunii privitoare la Dumnezeu și la întîlnirea minții cu Sfînta Treime în altarul cel mai lăuntric al ființei omenești, pînă la cele mai concrete detalii ale fenomenelor vieții trupești. El și-a asimilat reflexiunea asupra vieții duhovnicești a lui Macarie, Diadoch, Marcu Pustnicul, sfîntul Simeon Noul Teolog, dar și înalta gîndire teologică a lui Dionisie Areopagitul și a sfîntului Maxim Mărturisitorul. El face o sinteză între cei dintîi și cei din urmă.

127. Diac. P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare (Velicicovsky), un desăvîrșit monah român*, București 1975, p. 12. Considerațiile aduse de autor pentru originea românească a lui Paisie sînt foarte serioase și demne de luat în seamă.

128. Ms. rom. 5693. La Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 11.

Dar nu rămîne numai aci. Ci, aplicînd totul la rugăciune şi la efortul de curăţire de patimi, se dovedeşte poate cel mai subtil analist al mişcărilor psihice şi spirituale ale fiinţei umane.

El aduce lămuriri de caracter evident asupra căldurii duhovniceşti care însoţeşte rugăciunea curată şi asupra celei înşelătoare şi păcătoase; se dovedeşte un adversar neînduplecat al nălucirilor şi al tuturor fenomenelor de amăgire spirituală, un susţinător al experienţei celei mai subtile şi mai autentice a prezenţei lui Dumnezeu. Înţelege trebuinţa alternării cîntării, cu rugăciunea inimii, la începători. Merge pînă la cele mai mici detalii în explicarea legăturilor bune şi rele dintre suflet şi trup. Tratatele lui Palama despre rugăciune (Tratatele II din Triada I şi II contra lui Varlaam) se resimt puternic de învăţătura lui Grigorie Sinaitul. Dacă nu va fi fost în contact personal cu el şi dacă nu va fi cunoscut scrierile acestuia, Palama a putut cunoaşte în orice caz ideile lui măcar de la ucenicii lui. În acelaşi timp Grigorie Sinaitul manifestă o spiritualitate de mare echilibru, o smerită reţinere de la formulările teologice prea îndrăzneţe. El cere să se conceapă lumina văzută în rugăciune ca dincolo de orice materialitate; el nu cere o strîngere a nărilor la respiraţie, ci numai a gurii, ca să nu rămînă căscată şi să facă pe om distrat. Nu leagă prea strîns rugăciunea inimii de o metodă tehnică. El nu cunoaşte în mod explicit nici învăţătura despre deosebirea între fiinţa şi energiile necreate ale lui Dumnezeu, învăţătură pe care o va dezvolta sfîntul Grigorie Palama, obligat de necesitatea apărării experienţelor harismatice trăite de isihaşti, pentru a nu fi incluse energiile ce le provoacă în ordinea creaturilor.

Dacă sfîntul Grigorie Palama este vulturul care atinge înălţimile ameţitoare ale învăţăturii despre Dumnezeu şi ale îndumnezeirii omului, sfîntul Grigorie Sinaitul este maestrul analizelor subtile ale mişcărilor lăuntrice ale fiinţei umane.

ALE CELUI DINTRE SFINȚI PĂRINTELUI NOSTRU

Grigorie Sinaitul

Capete foarte folositoare în acrostih, al căror acrostih este acesta: **Cuvinte felurite despre porunci, dogme, amenințări și făgăduințe, ba și despre gînduri, patimi și virtuți; apoi despre liniștire și rugăciune.**

1. Este cu neputință să fie cineva, sau să se facă, după fire, rațional, fără curăție și nestricăciune. Căci pe cea dintîi a pus stăpînire deprinderea nerațională, iar pe cea de a doua (pe nestricăciune), starea de stricăciune a trupului.

2. Raționali după fire s-au arătat numai sfinții, prin curăție [129]. Căci rațiune curată nu a avut nici unul dintre înțelepții întru ale rațiunii, dat fiind că și-au stricat rațiunea de la început prin gînduri. Fiindcă duhul pămîntesc și mult vorbitor al înțelepciunii lumii acesteia, apropiind rațiunile de cei mai cunoscători, iar gîndurile de cei mai neînvățați, pricinuiește împreuna lor locuire, lipsin-

129. Părinții nu separă planul etic de cel rațional. Deplin rațional e sfîntul. El și-a recîștigat privirea și judecata netulburată de patimi, adică rațiunea cea după fire, pe care a avut-o omul prin creație, prin curățirea de patimi. Cîtă vreme mai e o pornire spre păcat în om, nu e nici deplin curat, nici deplin rațional. Firea însăși nu și-a recîștigat integritatea, rectitudinea și profunzimea ei pe plan rațional, pentru că nu și-a recîștigat transparența ei firească spre infinitatea dumnezeiască.

du-i pe oameni de înțelepciunea ipostasiată și de vederea ei, sau de cunoștința neîmpărțită și unitară [130].

3. Socotește drept cunoștință proprie a adevărului simțirea harului. Pe celelalte cunoștințe trebuie să le numim tîlcuiri de înțelesuri și dovediri de lucruri [131].

4. Toți cîți nu izbutesc să dobîndească harul, pătimesc aceasta pentru necredință și negrijă ; și iarăși toți cîți îl află, îl află prin credință și sîrguință. Căci prin acestea pășesc pururea înainte ; iar prin cele potrivnice se întorc cu totul la cele dinapoi.

5. A fi mort și nesimțitor este tot una cu a fi orb la minte și a nu vedea duhovnicește. Căci unul s-a lipsit de puterea vie și lucrătoare ; iar cel ce nu vede, de lumina dumnezeiască care-l face să vadă și să se roage [132].

6. Puțini primesc și puterea și înțelepciunea de la Dumnezeu. Căci cea dintîi împărtășește bunătățile dumnezeiești, iar a doua exprimarea lor. Iar primirea prin împărtășire și dăruirea mai departe este un lucru cu adevărat dumnezeiesc, mai presus de om.

---

130. Toată cunoștința a devenit dispersată în urma căderii. Învățații cunosc rațiuni separate ale lucrurilor, cei neînvățați își fac fel de fel de gînduri amestecate cu patimile. Aceasta produce o conlocuire de idei, de multe ori plină de contradicții, dar nu un întreg unitar. Nu se cunoaște înțelepciunea ca Persoană supremă, din care pornesc toate rațiunile și în care se unifică toate și în unire cu care se unesc toți. Tema este luată de la sfîntul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*). Sfîntul Grigorie Sinaitul se dovedește un om introdus în gîndirea cea mai înaltă a părinților.

131. «Simțirea harului» e trăirea bunăvoinței și puterii Persoanei supreme. Numai aceasta ne pune în legătură cu realitatea fundamentală și totală. Celelalte cunoștințe sînt exprimările unor înțelesuri fragmentare și neesențiale pentru existența eternă. Expresia «simțirea harului» se întîlnește la Diadoch (cap. 31 ; Filoc. rom. I, p. 346), dar a fost dezvoltată de sfîntul Simeon Noul Teolog.

132. Avem aci o definiție a luminii dumnezeiești, care nu are nimic care să nu o facă acceptabilă și înțeleasă. Ea e cea care ne face să înțelegem și să ne înțelegem. Astfel înțeleasă lumina dumnezeiască risipește nedumeririle celor ce cred că ea este concepută ca o lumină asemenea celei materiale.

7. Inima fără gînduri, lucrată de Duhul, este altarul adevărat încă înainte de viaţa viitoare. Căci toate se săvîrşesc şi se grăiesc acolo duhovniceşte. Iar cel ce nu a dobîndit aceasta încă de aici e o piatră pentru alte virtuţi, bună pentru zidirea bisericii dumnezeieşti, dar nu biserică şi preot al Duhului.

8. Omul a fost zidit nestricăcios, fără must, cum va şi învia. Dar nu neschimbăcios, nici schimbăcios, avînd în voinţă puterea de a se schimba sau nu. Căci voinţa nu face pe cineva să rămînă cu desăvîrşire neschimbat în firea sa. Pentru că aceasta e cununa îndumnezeirii neschimbăcioase viitoare [133].

9. Stricăciunea e devenirea trupului ; iar a mînca, a lepăda rămăşiţele, a se îngrăşa şi a dormi sînt însuşiri naturale ale fiarelor şi dobitoacelor. Prin acestea asemănîndu-ne cu dobitoacele, din pricina neascultării (Ps. XLVIII, 21), am căzut din bunătăţile proprii dăruite de Dumnezeu [134]. Ne-am făcut dobitoceşti din raţionali şi ca fiarele din dumnezeieşti.

10. Raiul este de două feluri : sensibil şi inteligibil (cunoscut cu simţurile şi cu gîndirea), sau cel din Eden şi cel al harului [135]. Cel din Eden este un loc foarte înalt, încît ajunge pînă la al treilea cer, cum zic cei ce au istorisit despre el, sădit de Dumnezeu cu tot felul de verdeaţă

133. Omul a fost făcut nestricăcios, dar nu neschimbăcios, deşi schimbarea nu se împlineşte în mod involuntar. Neschimbarea o va dobîndi în viaţa viitoare, odată cu redobîndirea nestricăciunii. Dacă şi-ar fi păzit neschimbarea în bine, şi-ar fi păzit şi nestricăciunea. Neschimbarea ca rezultat al voinţei unită cu voinţa lui Dumnezeu, împreunată cu nestricăciunea, înseamnă încoronarea firii prin îndumnezeire.

134. Însuşirile proprii ale firii noastre sînt cele ce ni se dau de Dumnezeu, din cele proprii Lui şi pe care le avem numai în comuniune cu El.

135. Insistenţa asupra nestricăciunii originare a naturii şi ideea «simţirii harului» sînt luate de la sfîntul Simeon, iar ideea celor două raiuri, de la Nichita Stithatul.

bine mirositoare. El nu este nici cu desăvîrşire nestricăcios, nici cu totul stricăcios, ci aşezat la mijloc între stricăciune şi nestricăciune, încît este pururea încărcat cu roade şi împodobit cu flori, avînd neîncetat şi poame crude şi poame coapte. Căci pomii putregăiţi şi roadele răscoapte căzute la pămînt se fac humă bine mirositoare şi nu împrăştie miros de stricăciune ca plantele lumii. Iar aceasta se întîmplă din marea bogăţie şi sfinţenie a harului, care covîrşeşte acolo pururea. De aceea rîul oceanic, care trece prin el şi căruia i s-a poruncit să răcorească necontenit acest loc, ieşind din el şi împărţindu-se în patru braţe, coborînd aduce şi dă hinduşilor [136] şi etiopienilor huma şi frunzele căzute. Apoi unindu-se, Fisonul şi Gheonul (Facere II, 8) se revarsă împreună mereu peste cîmpiile lor, pînă ce se împart iarăşi, unul răcorind ţara Libiei, iar altul ţara Egiptului.

11. Deci spun că zidirea nu a fost făcută la început curgătoare sau stricăcioasă. Dar mai pe urmă s-a stricat şi s-a supus deşertăciunii, adică omului, potrivit Scripturii (Rom. VIII, 25), însă nu de bună voie ci fără să vrea, pentru cel ce a supus-o în nădejdea înnoirii lui Adam, cel ce s-a stricat. Înnoindu-l însă şi sfinţindu-l pe acesta, chiar dacă poartă trup stricăcios pentru viaţa vremelnică, a înnoit-o şi pe ea, deşi n-a izbăvit-o încă de stricăciune. Iar izbăvirea zidirii de stricăciune, unii spun că este schimbarea ei spre mai bine, iar alţii, prefacerea în întregime a celor supuse simţurilor. Căci obiceiul Scripturii este să facă o afirmare simplă, fără multă iscodire, despre cele greu de înţeles.

12. Cei ce primesc harul ca o zămislire şi însărcinare prin Duhul, leapădă sămînţa dumnezeiască, sau prin căderi, sau văduvindu-se de Dumnezeu prin însoţirea cu

136. Am tradus cuvîntul ἰνδικοί cu hinduşi. Dar s-ar putea ca sfîntul Grigorie să se fi gîndit şi la indieni, sau la rasa galbenă din care poate s-au tras indienii din America, sau chiar la negrii din Africa.

vrăjmaşul care se ascunde în ei. Lepădarea harului se face prin lucrarea patimilor ; iar lipsirea desăvîrşită de el se întîmplă prin săvîrşirea păcatelor. Căci sufletul iubitor de patimă şi de păcat, care leapădă şi pierde harul şi se văduveşte, se face sălaş al patimilor, ca să nu zic al dracilor, acum şi în veacul viitor.

13. Nimic nu face iuţimea aşa de liniştită şi de blîndă, ca bărbăţia şi mila. Cea dintîi înfrînge pe cei ce-o războiesc de afară, iar cea de a doua, pe cei ce o războiesc din lăuntru.

14. Mulţi, lucrînd poruncile, socotesc că înaintează spre cetate, dar, neajungînd în cetate, rămîn afară. Căci abătîndu-se, fără să-şi dea seama, de la căile împărăteşti, spre relele vecine virtuţilor, înaintează lipsiţi de înţelepciune. Pentru că poruncile nu îngăduie nici lipsă, nici trecere de măsură, ci ele caută numai împlinirea scopului plăcut lui Dumnezeu şi numai voia dumnezeiască. Altfel, deşartă-i osteneala, dacă nu se fac drepte cărările lui Dumnezeu, după Scriptură (Isaia XL, 3). Căci în orice lucru se urmăreşte ţinta lucrului.

15. Caută pe Domnul în cale, adică prin porunci, în inimă. Căci cînd auzi pe Ioan strigînd şi poruncind tuturor să gătească şi să facă drepte cărările, înţelege că e vorba de porunci, de inimi şi de fapte. Căci e cu neputinţă să se facă dreaptă calea poruncilor şi fapta nevinovată, dacă nu e dreptate în inimă.

16. Cînd auzi Scriptura vorbind de toiag şi de cîrjă (Ps. XXII, 4), socoteşte că în înţelesul proorocesc ele sînt judecata şi providenţa ; iar în înţelesul moral, psalmodierea şi rugăciunea. Căci, judecaţi de Domnul cu toiagul pedepsirii, sîntem povăţuiţi spre întoarcere (1 Cor. XI, 32). Iar pedepsind noi pe cei ce se răscoală împotriva noastră, cu toiagul psalmodierii bărbăteşti, ne sprijinim pe rugăciune. Avînd deci toiagul şi cîrja în mîna lucrării minţii, să nu încetăm a pedepsi şi a fi pedepsiţi, pînă ce

vom ajunge cu totul sub providenţă, fugind de judecata de acum şi de cea viitoare.

17. E propriu poruncilor să pună pururea mai presus de orice porunca cea cuprinzătoare care zice : «Pomeneşte pe Domnul Dumnezeul tău totdeauna». Căci prin ceea ce s-au pierdut, prin aceea pot să fie şi păziţi. Fiindcă uitarea a pierdut pomenirea dumnezeiască de la început întunecînd poruncile, şi aşa l-a arătat pe om, gol de tot binele.

18. Prin două porunci vin cei ce se nevoiesc iarăşi la vechea vrednicie : prin ascultare şi prin post. Căci prin cele potrivnice acestora a intrat tot păcatul în neamul muritorilor. Cei ce păzesc poruncile prin ascultare, se întorc la Dumnezeu mai repede, iar cei ce le păzesc prin post şi rugăciune, mai cu întîrziere. Ascultarea e mai potrivită începătorilor, iar postul celor de la mijloc, mai cunoscători şi mai bărbaţi. Căci păzirea neştirbită a ascultării de Dumnezeu prin porunci e proprie foarte puţinora, fiind grea chiar pentru cei mai bărbaţi.

19. Legea care lucrează şi grăieşte în inimă este legea Duhului vieţii, după apostol, precum cea care e lucrată în trup este a literii. Cea dintîi izbăveşte mintea de legea păcatului şi a morţii (Rom. VIII, 2), iar a doua face pe nebăgate de seamă pe om fariseu, care împlineşte şi înţelege legea trupeşte şi lucrează poruncile pentru a fi văzut (Matei XXIII, 5) [137].

---

137. Poruncile sînt calea pe care ajungem la Hristos. Dar în miezul lor poruncile sînt Hristos însuşi. Căci ne fac tot mai asemenea Lui. El este porunca desăvîrşit împlinită. Poruncile pot fi împlinite însă numai extern, cu trupul. Atunci sînt o lege a trupului, care face pe om fariseu. Ele trebuie împlinite din inimă. Atunci au devenit o lege a duhului. Căci prin inimă lucrează Duhul. De aceea poruncile numai unite cu inima sînt calea adevărată spre Hristos.

Aceasta se întîmplă cînd avem pururea pomenirea lui Dumnezeu în inimă. Contrarul poruncilor e, de aceea, uitarea. Pomenirea lui Dumnezeu e izvorul ascultării prin care se împlinesc poruncile.

20. Îmbinarea armonioasă și bine legată a tuturor virtuților (Efes. IV, 10) în Duh, spun că face omul desăvîrșit. Sau dacă e pe cale, pe cel încă nedesăvîrșit. Iar poruncile le socotesc ca trup, pe cînd virtuțile, ca deprinderi ale unor însușiri bune, oase. În sfîrșit, harul, ca suflet care dă viață, mișcă și lucrează faptele poruncilor, ca pe un trup. Căci nepurtarea de grijă, sau sîrguința spre vîrstele în Hristos, arată pe cineva prunc sau desăvîrșit, acum și în veacul viitor.

21. Cel ce vrea să-și crească trupul virtuților să se sîrguiască a dori laptele rațional și nestricat al harului de maică. Căci de acolo se hrănește cu lapte tot cel ce caută creșterea în Hristos și vrea să sporească în El. Înțelepciunea dă de la pieptul ei, ca lapte spre creștere, căldura ; iar celor desăvîrșiți, ca miere hrănitoare, bucuria spre curățire [138]. «Căci miere și lapte vor fi sub limba ta»

Dar în lucrarea poruncilor sîntem mult ajutați de gîndul la judecata lui Dumnezeu, sau la pedepsele ce ne vin din neîmplinirea poruncilor. Ba chiar pedepsele sau judecata lui Dumnezeu aplicată nouă cînd nu împlinim vreo poruncă ne este de ajutor. Ajutați de judecata lui Dumnezeu, sau de gîndurile la pedepse, sau chiar de pedepse, ajungem prin împlinirea poruncilor sub mîngîierea deplină a Providenței. Dar toiagul pedepsirii ar fi greu de suportat, dacă nu ne-am sprijini pe cîrja rugăciunii, ținută în mîna lucrării minții. Fără aceasta, nu am putea folosi toiagul nici în sensul de pedepsire a patimilor noastre, nici a vrăjmașilor care ni le insuflă.

138. Harul hrănește ca un lapte pe cel ce, înaintînd în împlinirea poruncilor, face să crească în el trupul virtuților. Căci harul susține în primul rînd rugăciunea, fără care nu poate omul împlini statornic poruncile și crește în virtuți, ca într-un organism armonic. Harul nu e deci ceva limitat și static, ci fluxul iubirii lui Dumnezeu care ne întărește în creșterea spre tot mai marea asemănare cu El. El nu e decît iubirea nesfîrșită a lui Hristos. Imaginea «trupul virtuților» a fost și ea foarte mult folosită de sfîntul Simeon Noul Teolog. Virtuțile nu stau separat, ci se încheagă între ele, îmbibîndu-se în ființa noastră și prin ele devenind însăși ființa noastră un trup armonios al virtuților, o ființă structurată în mod unitar prin virtuți, ca o pornire multilaterală de iubire spre Dum-

(Cîntarea Cîntărilor IV, 11). Lapte a numit Solomon puterea hrănitoare şi crescătoare ; iar miere, pe cea curăţitoare a Duhului [139]. Iar marele apostol, arătînd deosebirea lucrărilor, zice :«Ca pe nişte prunci v-am hrănit pe voi cu lapte şi nu cu mîncare» (1 Cor. III, 2).

22. Cel ce caută înţelesurile poruncilor fără porunci, dorind să le afle prin învăţătură şi citire, este asemenea celui ce-şi închipuie umbra drept adevăr. Căci înţelesurile adevărului se dăruiesc celor ce se împărtăşesc de adevăr [140]. Iar cei neîmpărtăşiţi de adevăr şi neintroduşi în el, căutînd înţelesurile lui, află pe cele ale înţelepciunii înnebunite (1 Cor. I, 10). Pe aceştia apostolul i-a numit «sufleteşti», ca unii «ce nu au Duh» (Iuda, 19), chiar dacă se mîndresc cu adevărul.

23. Precum ochiul trupului caută la literă şi din literă primeşte înţelesurile celor supuse simţurilor, aşa min-

nezeu şi spre oameni. Cînd acest trup al virtuţilor a devenit viguros, el nu mai e hrănit cu harul ca şi cu un lapte, ci cu harul devenit miere, care îndulceşte prin iubire atît pe subiectul lor, cît şi pe cei asupra cărora se răspîndeşte lucrarea lor.

139. Dar sfîntul Grigorie precizează că acest lapte al harului, care pentru cei desăvîrşiţi devine miere, ne vine de la sînul Înţelepciunii însăşi, care este Persoana Cuvîntului, Hristos. Numai ea ne poate hrăni, prin iubirea ei, de la însuşi sînul ei. Prin acest har al iubirii materne nu numai ne încălzeşte şi îndulceşte, ci ne şi curăţeşte. Căci iubirea curăţeşte de egoism şi de toate păcatele care se nasc din el. De aceea laptele şi mierea harului sînt totodată puterea curăţitoare a Duhului. Căci prin har am devenit un duh cu Hristos.

140. Cei ce caută înţelesurile poruncilor, fără să le împlinească, nu le iau ca porunci propriu-zise ale Subiectului dumnezeiesc, Care are puterea şi căderea să poruncească. De aceea aceştia nu se pun în legătură cu El, Care e propriu-zis adevărul ; căci în acest caz ele nu exprimă pe Cel ce le dă şi voia şi puterea Lui, ca să zidească în adevăr pe cei ce le împlinesc. Ei rămîn la nişte sensuri impersonale, care nu le dau nici o putere spre creştere morală şi spre mîntuire. Poruncile trebuie înţelese ca şi lucrurile ca semne ale iubirii lui Dumnezeu cel personal şi ca apeluri la iubirea noastră, ca să ne facem asemenea Lui şi prin aceasta să ne unim cu El.

tea cînd se curăţeşte şi se întoarce la vechea vrednicie, caută la Dumnezeu şi primeşte de la El înţelesurile dumnezeieşti. În loc de carte, ea are Duhul, în loc de pană, înţelegerea şi limba — căci «limba mea, zice, e pană» (Ps. XLIV, 2) — în loc de cerneală, lumina. Deci, scufundîndu-şi înţelegerea în lumină şi făcîndu-se lumină, scrie în Duh cuvintele în inimile curate ale ascultătorilor. Atunci înţelege cum vor fi «credincioşii învăţaţi de Dumnezeu» (Isaia LIV, 13 ; Ioan IV, 45) şi cum învaţă Dumnezeu pe om în Duh (Ps. XCIII, 10), potrivit cu proorocia [141].

24. Socoteşte ca lege nemijlocită a poruncilor credinţa care lucrează în inimă. Căci din această credinţă izvorăşte toată porunca şi ea produce luminarea sufletelor. Iar roadele acestor suflete, din credinţa adevărată şi lucrătoare, sînt înfrînarea şi dragostea, iar sfîrşitul este smerenia dăruită de Dumnezeu, care este începutul şi întărirea dragostei [142].

25. Cunoştinţa adevărată a celor văzute şi nevăzute este slava nemincinoasă a celor ce sînt. Cunoştinţa celor

141. Adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu e cunoaşterea prin experienţă, nu din carte. În cazul acesta înţelegerea se scufundă în lumina Lui însuşi, făcîndu-se şi ea lumină. Vorbind acela altora, Dumnezeu însuşi vorbeşte prin el şi El însuşi îi învaţă pe ceilalţi printr-un astfel de om. Cuvîntul e plin de puterea lui Dumnezeu şi de convingerea celui ce a văzut pe Dumnezeu şi simte în sine puterea Lui.

142. Sfîntul Grigorie apropie pînă la identificare poruncile şi credinţa. Porunca, mai bine zis puterea pentru înţelegerea şi împlinirea ei, izvorăşte din credinţă care lucrează nemijlocit în inimă. Credinţa lucrează ca o lege, avînd în ea ca o putere directoare legea poruncilor, din cunoştinţa dreaptă a lui Dumnezeu şi dintr-un fel de unire iniţială cu El. De aceea credinţa însăşi se impune ca o poruncă, sau ca o sumă de porunci. În această înţelegere a credinţei, despărţirea protestantă între credinţă şi fapte apare cu totul greşită. Dar o credinţă care se impune ca o lege prin ea însăşi, sau ca o poruncă, se impune ca atare pentru că se arată ca o lumină în suflete, ca o lumină a lui Dumnezeu şi a modului cum trebuie să ne comportăm noi, pentru a ne face asemenea Lui, împlinind voia Lui, devenind uniţi în voinţă cu El.

văzute e slava celor sensibile, iar a celor nevăzute este slava celor inteligibile, raţionale, înţelegătoare şi dumnezeieşti.

26. Definiţia dreptei credinţe este a vedea şi a cunoaşte întru curăţie cele două dogme ale credinţei, adică Treimea şi doimea : Treimea a o privi şi a o cunoaşte în chip neamestecat şi netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi şi a şti pe un singur Fiu şi înainte de întrupare şi după întrupare, dar după întrupare slăvit în chip neamestecat în două firi şi în două voinţe, dumnezeiască şi omenească.

27. Trebuie să mărturisim cu evlavie nenaşterea, naşterea şi purcederea, cele trei însuşiri personale, nemişcate şi neschimbate ale Preasfintei Treimi : pe Tatăl ca nenăscut şi fără de început, pe Fiul, ca născut şi împreună fără de început, pe Duhul Sfînt, ca purces din Tatăl, dat prin Fiul (precum zice Damaschin) şi împreună veşnic.

28. Numai credinţa din har, lucrătoare prin porunci în Duh, e îndestulătoare pentru mîntuire dacă o păzim, şi nu o alegem pe cea moartă şi nelucrătoare, în locul celei vii şi lucrătoare în Hristos. Căci credinciosul trebuie să primească chipul şi viaţa cea întru Hristos lucrate de credinţă. Credincioşii au învăţat că neştiinţa aduce credinţa moartă şi nesimţitoare, care e numai vorbă, şi nu pe cea din har.

29. Treimea este unitate simplă, fiindcă e fără calitate şi necompusă. Dar e Treime în unitate. Căci Dumnezeu cel întreit în Ipostasuri are cu totul neamestecată perihoreza Acestora între Ele (întrepătrunderea Lor).

30. Dumnezeu se cunoaşte şi se zice în toate în chip întreit. Căci este nemărginit. El este susţinătorul şi purtătorul de grijă al tuturor prin Fiul în Duhul Sfînt. Nici unul din Aceştia trei nu se zice, nu se cugetă şi nu se numeşte fără sau afară de Ceilalţi.

31. În om este minte, cuvînt şi duh, şi nici mintea nu e fără cuvînt, nici cuvîntul fără duh ; şi acestea sînt una în alta şi în ele însele. Căci mintea grăieşte prin cuvînt şi cuvîntul se arată prin duh. Prin aceasta omul poartă un chip întunecos al Treimii nenumite şi arhetipice. Cuvîntul «după chipul» arată şi aceasta [143].

32. Tatăl e Mintea, Fiul e Cuvîntul, iar Duhul Sfînt e cu adevărat Duhul, precum învaţă, folosindu-se de asemănare, sfinţii părinţi purtători de Dumnezeu, statornicind dogma despre Treimea Sfîntă, mai presus de fire şi de fiinţă, despre Dumnezeu cel unul în trei ipostasuri, lăsîndu-ne nouă credinţa adevărată şi o ancoră de nădejde. Căci a cunoaşte pe Dumnezeu cel unul este, după Scriptură, rădăcina nemuririi (Pilde XV, 2) ; şi a vedea şi a şti stăpînirea unităţii în trei ipostasuri este dreptatea întreagă. Sau aşa trebue să înţelegem cuvîntul din Evanghelie : «Iar viaţa veşnică aceasta este : să Te cunoască pe Tine, unul adevăratul Dumnezeu» în trei ipostasuri «şi pe Cel ce L-ai trimis, pe Iisus Hristos» (Ioan XVII, 3), în două firi şi voinţe.

33. Chinurile sînt felurite, precum şi răsplătirile cu bunătăţi. Iar acelea sînt în iad, potrivit Scripturii care zice : «În pămînt întunecat şi neluminat, în pămîntul întunericul veşnic» (Iov X, 21—22), unde locuiesc păcătoşii şi înainte de judecată şi se întorc şi după osîndă. Căci: «Întoarcă-se păcătoşii în iad» (Ps. IX, 18) şi «Moartea îi va paşte pe ei» (Ps. XVIII, 15), ce este altceva, dacă nu hotărîrea din urmă şi osînda veşnică ?

34. Focul, întunericul, viermele şi tartarul sînt împătimirea obştească de plăcerea trupească, neştiinţa gene-

143. Cuvîntul «după chipul», care îl caracterizează pe om, arată şi asemănarea lui cu Sfînta Treime. Dar în aceasta se arată atît faptul că omul nu e un individ cu totul separat de ceilalţi, cît şi faptul că el are minte, cuvînt şi duh neseparate între ele, ci lucrînd şi arătîndu-se una prin alta, fiind om întreg numai prin toate trei acestea.

rală a întunericului, gîdilirea aprinsă a patimii din toţi, tremurarea şi vijelia puturoasă a păcatului. Acestea se lucrează încă de aici în sufletele păcătoşilor ca o arvună şi pîrgă a chinurilor şi se arată acolo ca o deprindere.

35. Deprinderile patimilor sînt arvunele chinului, precum lucrările virtuţilor sînt ale Împărăţiei. Poruncile trebuie să le socotim şi să le numim lucrări ; iar virtuţile deprinderi, precum şi păcatele care se fac necontenit se numesc deprinderi.

36. Răsplătirile sînt pe potriva faptelor, chiar dacă multora li se pare că nu sînt pe potriva lor. Căci dreptatea dumnezeiască le dăruieşte unora viaţa veşnică, iar altora osînda veşnică. Dar şi unii şi alţii, străbătînd veacul de aici, bine sau rău, vor primi răsplata după faptele lor. Iar mărimea şi felul răsplăţii de care se vor bucura va fi după deprinderea şi lucrarea patimilor sau a virtuţilor.

37. Sufletele împătimite de plăceri sînt smîrcuri de foc (Apoc. XIX, 20), în care putoarea patimilor, duhnind ca o mocirlă, hrăneşte ca pe un vierme neadormit al curviei, desfrînarea trupului, şi ca pe nişte şerpi, broaşte şi lipitori ale poftelor stricate, gîndurile şi dracii stricaţi şi ţîşnitori de otravă. Starea aceasta a luat încă de aici arvuna chinurilor de acolo.

38. Precum pîrga chinurilor veşnice e ascunsă în sufletele păcătoşilor, aşa şi arvunile bunătăţilor lucrează prin Duhul şi se dăruiesc în inimile drepţilor. Căci Împărăţia cerurilor este vieţuirea virtuoasă, precum chinurile, deprinderea patimilor.

39. Noaptea care vine (Ioan IX, 4), este, după cuvîntul Domnului, încremenirea totală a întunericului viitor, sau în alt chip antihristul, care este şi se numeşte noapte şi întuneric ; sau iarăşi, în înţeles moral, este nepăsarea continuă care, ca o noapte fără lună, scufundă su-

fletul în somnul nesimţirii. Căci precum noaptea face pe toţi să doarmă şi este chipul morţii, prin amorţirea ce o aduce, aşa noaptea întunericului viitor îi face pe păcătoşi morţi şi nesimţitori prin ameţeala durerilor.

40. Judecata lumii acesteia (Ioan III, 19), după cuvîntul Evangheliei, stă în necredinţa celor neevlavioşi, potrivit cuvîntului : «Iar cel ce nu crede s-a şi osîndit» (Ioan III, 18) ; de asemenea, în necazurile aduse de providenţă pentru îngrădire sau întoarcere ; apoi în înrîurirea plănuirilor bune şi rele, fiind ajutate să treacă în faptă, după cuvîntul : «Înstrăinatu-s-au păcătoşii din pîntecele maicii lor» (Ps. LVII, 4). Judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu se arată, prin urmare, pentru îndreptarea prin pedepse şi după fapte, pe unii pedepsindu-i, pe alţii miluindu-i, dînd ca răsplată unora cununile, altora chinurile. Din cei pedepsiţi, cei dintîi sînt cu totul necredincioşi ; cei de-al doilea, credincioşi dar fără rîvnă, de aceea se şi pedepsesc cu iubire de oameni. Iar cei ce s-au făcut desăvîrşiţi, fie în virtuţi, fie în păcate, vor avea răsplăţile cuvenite.

41. De nu se va păzi firea neprihănită prin Duhul, sau de nu se va curăţi cum se cuvine, nu va putea să se facă un trup şi un duh cu Hristos, acum şi în armonia viitoare. Căci un petec dintr-o vechitură a patimilor nu-l poate coase puterea cuprinzătoare şi unificatoare a Duhului la haina harului pentru întregire.

42. Cel ce a primit în dar şi a păzit înnoirea Duhului va avea o cinste deopotrivă la alcătuirea (trupului) lui Hristos, pătimind atunci negrăit îndumnezeirea mai presus de fire. Căci nu va fi vreunul din Hristos, sau mădular al lui Hristos, dacă nu se face de aici părtaş al harului, alcătuindu-se după chipul adevărului şi al cunoştinţei, cum zice apostolul (Rom. II, 20).

43. Împărăţia cerurilor este asemenea unui cort făcut de Dumnezeu, ca cel arătat lui Moise, avînd două în-

căperi în veacul viitor. În cea dintîi vor intra toţi cîţi sînt preoţi ai harului ; în cea de-a doua, inteligibilă, numai cei care au liturghisit încă de aici Treimii ca nişte ierarhi în desăvîrşire, în întunericul cunoştinţei de Dumnezeu. Ei au drept căpetenie în slujire şi ca prim ierarh înaintea Treimii, pe Iisus, în cortul pe care l-a întemeiat El. Aceştia intrînd acolo vor fi luminaţi mai limpede de razele luminii Lui [144].

44. Multele locaşuri, de care a vorbit Mîntuitorul (Ioan XIV, 2), sînt deosebitele trepte şi înaintări ale stării de acolo. Împărăţia este una, dar are multe deosebiri înăuntru, întrucît unii sînt cereşti, iar alţii pămînteşti, potrivit cu virtutea, cu cunoştinţa şi cu mărimea îndumnezeirii. «Căci alta este slava soarelui, alta a lunii şi alta a stelelor ; şi stea de stea se deosebeşte în slavă» (1 Cor. XV, 41), cum zice apostolul, pe bolta dumnezeiască.

144. În prima parte a cortului din veacul viitor vor intra toţi cîţi au fost preoţi ai harului, adică au slujit lui, rodind puterea lui în viaţa lor. Dar în a doua încăpere, în partea cea mai dinăuntru, în Sfînta Sfintelor, vor intra numai cei ce au slujit încă de aici ca nişte arhierei, prin faptul că au intrat în întunericul cunoştinţei mai presus de cunoştinţă a lui Dumnezeu, ca Moise pe Sinai, ajungînd pînă în faţa lui Dumnezeu cel în Treime şi cu totul indefinit în abisul bogăţiei Sale, dar în acelaşi timp la simţirea cea mai intensă a prezenţei Lui tainice şi iubitoare, trăită ca atare prin faptul că e o iubire între cele trei Persoane atotdesăvîrşite şi, prin aceasta, lîngă focarul suprem al iubirii. Ei au intrat adică pînă acolo pînă unde a intrat primul Ierarh şi Căpetenia oricărei slujiri adusă lui Dumnezeu, adică Iisus Hristos ca om, Care ca Dumnezeu primeşte slujirea ca Unul din Treime. Uniţi cu Hristos, luminaţi de infinitatea luminoasă a dumnezeirii Sale, de lumina Treimii atotiubitoare, sînt luminaţi şi ei mai mult decît cei din prima încăpere. Cunoştinţa aceasta în întunericul mai presus de cunoaştere îi desăvîrşeşte pe cei ce ajung acolo, pentru că e o cunoştinţă prin experienţa cea mai intensă a lui Dumnezeu ca suprema comuniune de Persoane, deci ca izvor din care iradiază în ei această iubire, făcîndu-i şi pe ei iubitori la maximum. Se simte aci influienţa lui Dionisie Areopagitul. Aceştia sînt, prin viaţa lor de maximă intensitate a simţirii lui Dumnezeu, la extrema opusă a celor ajunşi la suprema amorţire şi nesimţire din iad, amorţire şi nesimţire produsă de patimile care-i obosesc şi-i epuizează pînă la urmă de orice putere stimulatoare.

45. Cel ce şi-a curăţit mintea prin lacrimi, iar sufletul şi l-a înviat încă de aici prin Duh, ajunge pentru scurtă vreme împreună-vieţuitor cu îngerii şi netrupesc ca un nesupus stricăciunii. Iar trupul şi-l face prin raţiune, chip luminos şi arzător al frumuseţii dumnezeieşti, din plăsmuire de lut ; şi-l face cum era după fire, dacă nestricăciunea trupurilor este înlăturarea musturilor şi a îngroşării [145].

46. Trupul nestricăciunii este trupul pămîntesc afară de musturi şi de grosime, prefăcut în chip negrăit din trup sufletesc în trup duhovnicesc, încît este şi pămîntesc şi ceresc, prin subţirimea înfăţişării dumnezeieşti. Căci aşa cum a fost plăsmuit la început, aşa va şi învia, ca să fie după chipul Fiului Omului, împărtăşindu-se în întregime de îndumnezeire [146].

145. Raţiunea poate fi aci şi Logosul sau Cuvîntul lui Dumnezeu, Care adresîndu-se omului credincios ca Persoană şi Cuvînt, ca Persoană ce revendică pe acela prin cuvîntul Ei pătrunzător, îl ridică pe acesta la starea de supremă responsabilitate, în lumina comuniunii care-l luminează la maximum şi pe el şi pe Dumnezeu. Dar poate fi şi raţiunea omenească înălţată de Raţiunea sau Cuvîntul dumnezeiesc. O astfel de raţiune responsabilă şi cunoscătoare a relaţiei omului cu Dumnezeu şi deschisă înţelegerii întregii realităţi în adîncimea nesfîrşită a lui Dumnezeu, umple pe om de lumină, iar această lumină iradiază şi pe faţa lui, făcîndu-l o «statuie» transparentă, ca o membrană nematerială, dintr-o statuie de lut opac. Această transparenţă face pe om nestricăcios, căci ea înseamnă şi o îndepărtare a musturilor din el şi a grăsimii şi grosimii, care sînt supuse la maximum proceselor de descompunere. Această concepţie stă la baza chipurilor subţiri, transparente şi luminoase din icoanele bizantine. Cît de departe de această concepţie spiritualizatoare a omului, este cea manifestată în trupurile rotunde ale tablourilor religioase din Occident, care s-au născut mai mult dintr-un interes al pictorilor lor pentru anatomie, decît dintr-un interes de redare a stării de înviere, anticipată încă de aici de sfinţi. Postul îşi capătă şi el deplina lui semnificaţie într-o astfel de concepţie.

146. Se accentuiază din nou subţirimea ca notă a trupului îndumnezeit şi restabilit în frumuseţea lui firească, care nu e opusă unei anumite vigori, subţirime şi vigoare în care se implică nestricăciunea (incoruptibilitatea). Trupul în starea aceasta a ajuns pnevmatic din sufletesc,

47. Pămîntul celor blînzi este Împărăţia cerurilor, sau deprinderea teandrică a Fiului [147], la care am intrat, sau intrăm, primind naşterea înfierii prin har, şi înnoirea prin înviere. Sau iarăşi pămîntul sfînt este firea îndumnezeită [148], sau poate şi pămîntul acesta curăţit după vrednicia celor de pe pămînt. Sau, după alt înţeles, pămîntul moştenit de cei cu adevărat sfinţi este seninătatea neînviforată, dumnezeiască, a păcii mai presus de minte, în care se va sălăşlui neamul celor drepţi, unde nu-i va mai tulbura nimic din cele create, prin zgomotul şi cu ispita lor.

48. Pămîntul făgăduinţei este nepătimirea. Din ea izvorăşte veselia Duhului, asemenea laptelui şi mierei.

49. În veacul viitor sfinţii îşi vor grăi unii altora în chip tainic cuvîntul lăuntric, rostit în Duhul Sfînt [149].

50. Dacă nu ne cunoaştem cum ne-a făcut Dumnezeu, nu ne vom cunoaşte cum ne-a făcut păcatul.

---

pentru că Duhul covîrşeşte în el simţirile trupeşti ale sufletului. Dar el devenind ceresc, rămîne şi pămîntesc, pentru că nu leapădă materia, oricît de transparent ar deveni prin Duhul dumnezeiesc. Trupul ajuns astfel atinge statura prevăzută de Dumnezeu a omului, cum o are Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, după înviere, motiv pentru care se numeşte *Fiul Omului* prin excelenţă.

147. Deprinderea teandrică a Fiului este deplina armonie a voinţei omeneşti cu cea dumnezeiească în Hristos, încît Hristos urmăreşte un singur scop şi ca Dumnezeu şi ca om, pe o singură linie. Ea e terenul solid pe care stînd şi noi neclintiţi, avem fericirea comuniunii depline cu Dumnezeu; avem lucrarea omenească străbătută de cea dumnezeiască.

148. Firea îndumnezeită este pămîntul sfînt, căci trupul nostru făcut din pămînt a devenit sfînt prin îndumnezeire. Prin trupul îndumnezeit ceresc, pămîntul devine îndumnezeit, o membrană din care iradiază tot aurul luminos şi toate dimensiunile şi raţionalităţile spirituale ale infinitului, ca şi prin trupul nostru subţiat.

149. Sfinţii, cunoscîndu-şi în veacul viitor lăuntrul lor în mod reciproc, vor cunoaşte din vedere tot ce au să-şi spună, îşi vor vedea reciproc fiinţa ca atotcuprinzător cuvînt, spunîndu-şi tot ce au să-şi spună prin reciproca lor intimitate şi sinceritate totală. Sufletul le va fi întreg în lumina feţei.

51. Toţi cîţi au primit încă de aici plinătatea desăvîrşirii lui Hristos, sînt deopotrivă după vîrstă în Duh.

52. Cei ce au purtat ostenelile se vor bucura şi de răsplăţi. Dar cantitatea sau felul lor, adică măsura, o va arăta rînduiala şi starea de acolo prin împărtăşire.

53. Fiii învierii lui Hristos vor fi, zice, minţi, adică deopotrivă cu îngerii, ajunşi sfinţi prin nestricăciune şi îndumnezeire.

54. În veacul viitor îngerii şi sfinţii vor spori în adăugirea harurilor şi niciodată nu vor sfîrşi, sau nu vor slăbi în dorirea bunătăţilor. Căci în veacul de acolo nu va fi slăbire sau micşorare a virtuţii în favoarea păcatului.

55. Bărbat desăvîrşit să socoteşti că este aici cel ce a primit asemănarea vîrstelor lui Hristos, ca pe o arvună ; iar pe cel desăvîrşit în veacul viitor, îl arată puterea îndumnezeirii.

56. Cel desăvîrşit în virtute încă de aici, potrivit cu vîrstele duhului, va avea în veacul viitor o cinste şi o îndumnezeire deopotrivă cu cei de acelaşi fel [150].

57. Slava adevărată, spun că este cunoştinţa sau vederea Duhului, sau şi pătrunderea cu de-amănuntul a dogmelor, sau cunoaşterea credinţei adevărate.

58. Uimirea este ridicarea desăvîrşită a puterilor sufletului spre cele cunoscute şi unite ale slavei celei preamărite. Sau iarăşi, uimirea este ridicarea curată şi întreagă spre puterea nemărginită, întru lumină. Iar extazul este nu numai răpirea puterilor sufletului la cer, ci şi ieşirea totală din simţirea însăşi. Iar dragostea îndoită este beţia Duhului care ţine dorul în mişcare [151].

---

150. Nu ne dăm seama de decăderea noastră de la umanitate prin păcat, dacă nu ne cunoaştem frumuseţea originară, la care revenim prin curăţirea de păcat şi prin unirea cu Dumnezeu, modelul nostru, pentru care ne-o facem transparentă.

151. Sfîntul Grigorie Sinaitul face aci o deosebire între uimire şi extaz. Uimirea este ridicarea totală a puterilor sufletului la cele cunoscute şi unite, adică neîmpărţite ale slavei măreţe a lui Dumnezeu. Pînă

59. Dragostea extatică în Duh este de două feluri : cea din inimă şi cea extatică. Cea dintîi este a celor ce se luminează încă ; cea de-a doua este a celor desăvîrşiţi în dragoste. Dar amîndouă scot mintea lucrată de ele din simţire, dacă dragostea dumnezeiască este beţia minţii fireşti în cele mai înalte ale Duhului, prin care e scoasă şi simţirea din toate legăturile [152].

60. Începutul şi pricina gîndurilor este împărţirea prin neascultare a amintirii simple şi unitare a omului. Prin aceasta a pierdut şi amintirea de Dumnezeu. Căci făcîndu-se din simplă, compusă şi din unitară, felurită, şi-a pierdut unitatea împreună cu puterile ei [153].

61. Tămăduirea amintirii este întoarcerea de la amintirea rea, născătoare de gînduri stricătoare, la starea ei simplă de la început. Căci neascultarea, unealta păca-

---

este o distingere între una şi alta din cele cunoscute, acestea se prezintă ca mărginite şi nu stîrnesc uimirea. E altceva aci decît «distinguer pour unir» a lui Maritain, sau «distinguer pour connaitre». Dar în uimire sufletul păstrează încă simţirea, sau conştiinţa bucuriei sale de ceea ce vede. Extazul ridică sufletul şi din simţirea de sine. Nu mai ştie că bucuria e a sa, deşi trăieşte o stare de nemărginită bucurie. Iubirea în ambele ei forme are în plus mişcarea dorului spre tot mai multă unire, deşi e ca o beţie a Duhului. Sau tocmai beţia aceasta e ca un entuziasm echivalent cu o mişcare spre şi mai multă unire. Deci o simţire există şi în această dragoste extatică.

152. Aici se precizează care sînt cele două grade ale dragostei extatice : cea din inimă şi cea propriu-zis extatică. Cea dintîi este a celor ce se luminează încă, adică a celor ce sporesc în cunoaştere ; a doua e a celor ajunşi dincolo de stadiul acesta, la desăvîrşire. Se aduc aci precizări categoriilor areopagitice.

Tot aci se precizează ce înseamnă ridicarea minţii mai presus de simţire. E vorba de simţirea ce se naşte din legătura de plăcere sau de durere cu orice altceva.

153. Amintirea simplă de la început a fost pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Această pomenire pierzînd-o noi, amintirea cea simplă s-a divizat. Aşa s-a născut şi aşa se succede felurimea gîndurilor la cele mărginite, odată cu uitarea unora cînd ne amintim de altele. Omul nu-şi mai poate reţine mintea la un singur lucru, pentru că fiecare e mărginit şi nu poate întreţine în om un interes netrecător. Cînd mintea se în-

tului, nu a stricat numai amintirea simplă a sufletului față de bine, ci și toate puterile lui, întunecînd dorințele firești ce tindeau spre virtute [154]. Dar amintirea o tămăduiește, ridicînd-o dela starea contrară firii, la cea mai presus de fire, în mod principal, pomenirea stăruitoare a lui Dumnezeu, întărită prin rugăciune și străbătută de Duhul.

62. Pricinile patimilor sînt faptele păcătoase ; pricinile gîndurilor, patimile ; ale nălucirilor, gîndurile ; ale chipurilor, amintirea ; ale amintirilor, uitarea [155], ale uitării, neștiința ; ale neștiinței, nepăsarea ; nepăsarea e născută de dorința poftitoare ; iar maica dorințelor e nestatornicia ; pricina nestatorniciei este lucrarea faptei ; iar fapta este din dorința nesocotită a păcatului și din aplecarea simțurilor către cele supuse lor.

63. Gîndurile sînt în partea rațională ; patimile furioase în iuțime ; amintirea dorinței dobitocești este în partea poftitoare. În partea înțelegătoare se formează nălucirile ; iar în cea cugetătoare răsar și lucrează chipurile [156].

---

dreaptă însă spre Dumnezeu (amintirea vine de la *admentem* — a ține mintea la ceva sau ceva în minte ; aminte să ne fie, înseamnă a ține ceva în minte) nu mai e divizată de gîndurile variate ce se succed, pentru că Dumnezeu e nemărginit, e o hrană nemărginită pentru contemplație. De aceea numai în legătură cu Dumnezeu putem păstra amintirea neîncetată, sau amintirea propriu-zisă. Sfîntul Grigorie Sinaitul se dovedește un mare analist al stărilor sufletului, aducînd explicări convingătoare unor învățături care se afirmau de multe ori fără ultimele lor explicări.

154. În textul din *Filocalia greacă* ni se pare că sînt unele greșeli. În el se spune : «Tămăduirea amintirii *originare*» și : «neascultarea a *creat* nu numai amintirea *simplă* a sufletului, față de bine».

155. Avem aci un paradox ; pricina amintirilor ispititoare este uitarea îndatoririlor spre bine.

156. Sfîntul Grigorie Sinaitul distinge aci pe lîngă partea rațională a sufletului, pe cea înțelegătoare, care pare să aibă și puterea imaginației, și pe cea cugetătoare, care are o putere apropiată de puterea imaginației, dar are în ea și puterea oarecărei trezvii critice.

64. Tăbărîrea gîndurilor rele e ca un şuvoi de rîu. Prin ele vine momeala, iar după aceasta se naşte încuviinţarea păcatului, ca o inundare de valuri ce acopere inima [157].

65. Socoteşte plăcerea vîscoasă, ca o mocirlă adîncă, sau ca un smîrc al desfrînării. O astfel de mocirlă e şi povara grijilor pămînteşti, de care îngreuindu-se mintea pătimaşă, e scufundată de gînduri în adîncul deznădejdii.

66. Scriptura a numit adeseori gînduri şi raţiunile lucrurilor, precum a numit şi chipurile raţiuni şi raţiunile chipuri. Aceasta se întîmplă deoarece mişcarea acestora (a gîndurilor) este în sine nematerială, dar prin lucruri ia chip şi se preface, şi aşa momeala se cunoaşte şi capătă nume prin arătare [158].

67. Gîndurile păcătoase sînt raţiunile dracilor şi înainte-mergătoarele patimii, precum raţiunile şi chipurile sînt ale lucrurilor. Este cu neputinţă a face vreun bine sau vreun rău, dacă nu este momit întîi gîndul tău. Căci gîndul este mişcarea fără chip a momelii unor lucruri oarecare [159].

---

157. Inima are aci sensul conştiinţei de sine. Încuviinţarea păcatului acoperă conştiinţa de sine ca o inundare de valuri.

158. Se pare că sfîntul Grigorie Sinaitul înţelege prin λογισμοί, nu înţelesuri, ci chipuri concrete ale lucrurilor. Aşa rezultă din contextul cap. 62, 66, 67 ş.a. El explică cum înseşi raţiunile naturale ale lucrurilor, care îşi au originea în gîndirea lui Dumnezeu, pot deveni, prin chipurile lor văzute, gînduri ispititoare la păcat, sau momeli. El se arată astfel înţelegînd trecerea gîndurilor în chipuri concrete, în lucruri, ca nişte plasticizări ale acelora. El explică aci şi în cap. 68 ideea sfîntului Maxim Mărturisitorul despre înţelesurile simple şi înţelesurile compuse (cu patima) ale lucrurilor (*Capete despre dragoste* III, 42—43; Filoc. rom. II, p. 85). În general, sfîntul Grigorie Sinaitul duce mai departe gîndirea părinţilor anteriori printr-o aplicare mai accentuată la situaţiile concrete ale luptei cu ispitele.

159. Contrar cu ceea ce ne-am fi aşteptat, sfîntul Grigorie Sinaitul înţelege (cel puţin aci) prin gînduri porniri neconcretizate spre păcat. Ca atare ele sînt raţiuni ale demonilor ca spirite. Ele se introduc în

68. Materia lucrurilor naşte gînduri simple ; iar momeala drăcească făureşte pe cele rele. Deci gîndurile şi raţiunile fireşti se deosebesc de cele potrivnice firii şi de cele mai presus de fire [160].

69. Gîndurile fireşti lucrează la fel la schimbarea omului, ca şi cele contrare firii. Dar cele după fire se schimbă îndată în cele mai presus de fire [161]. Gîndurile sînt pricini reciproce ale schimbării din ele şi se nasc unele pe altele. Gîndurile despre lucruri materiale sînt pricini ale naşterii şi schimbării celor drăceşti. Ele se nasc şi se schimbă din momeală. Iar cele dumnezeieşti se nasc şi se schimbă din cele fireşti. Căci cele fireşti dau naştere la cele mai presus de fire. Schimbarea fiecăruia e pricină şi prilej de naştere a celui înrudit, în chip împătrit.

70. Însemnează-ţi că înainte de gînduri sînt pricinile ; înainte de năluciri sînt gîndurile ; înainte de patimi, nălucirile ; iar înainte de draci, patimile, ca un lanţ şi ca o orînduială vicleană a duhurilor neorînduielii. Una

---

sufletul nostru sau în chipurile lucrurilor şi aşa îşi găsesc în chipurile lucrurilor concretizările obiectelor păcatului. Demonii pot strîmba în forme ispititoare spre păcat chipurile lucrurilor, pentru că acestea sînt concretizări plasticizate ale unor raţiuni divine, pe care le pot gîndi şi demonii, dar strîmbîndu-le sau introducînd în ele modificări ispititoare.

160. Nu totdeauna gîndurile sînt rele. Sînt şi gînduri simple ale lucrurilor, identice cu raţiunile lor naturale, preexistente în Dumnezeu, Creatorul lucrurilor. Ba sînt şi *gînduri mai presus de fire*. Prin acestea s-ar putea înţelege gînduri despre Dumnezeu, despre îngeri, despre relaţiile noastre cu Dumnezeu, dar poate şi gîndurile despre lucruri, cînd le vedem pe acestea în înţelesurile lor adîncite în ambianţa de lumină nesfîrşită a lui Dumnezeu.

161. Gîndurile după fire, dacă nu le lăsăm să cadă în gînduri ispititoare ale lucrurilor, care le schimbă firea în rău, devin cu uşurinţă gînduri mai presus de fire. De altfel e foarte greu să se tragă o graniţă între caracterul natural al gîndurilor şi caracterul lor mai presus de fire. Căci tot ce e natural se înţelege ca avîndu-şi originea în Dumnezeu şi înţelegîndu-se în El.

atîrnă de alta. Dar nici una nu lucrează prin sine, ci e pusă în lucrare de draci. Nici nălucirea nu-şi face chipuri, nici patima nu lucrează fără puterea drăcească ascunsă. Căci deşi satana a căzut zdrobit, el poate şi mai mult împotriva noastră, prin nepăsarea noastră, îngîmfîndu-se din pricina noastră.

71. Ei dau o formă minţii noastre, mai bine zis ne formează după chipul lor şi ne momesc prin deprinderea patimii, care stăpîneşte şi lucrează în sufletul nostru. Căci dracii au deprinderea patimilor, ca o pricină a formării de chipuri (idoli) în mintea noastră. Deci ei ne fac puterea de închipuire să lucreze în mod felurit şi în multe forme, fie în stare de trezvie, fie în somn. Căci ei înşişi se îmbracă şi se preschimbă în felurite chipuri ; dracii poftei se schimbă uneori în porci, alteori în măgari, alteori în armăsari, întărîtaţi şi înfierbîntaţi ; cei ai mîniei, uneori în păgîni, alteori în lei ; cei ai lăcomiei, uneori în lupi, alteori în leoparzi ; cei ai vicleniei, uneori în şerpi, alteori în năpîrci, iar alteori în vulpi ; cei ai îndrăznelii, în cîini ; cei ai trîndăviei, în motani ; cei ai curviei se mai prefac uneori în şerpi, alteori în corbi şi gaiţe. Dracii patimilor sufleteşti se prefac în păsări, mai ales cei din văzduh. Închipuirea are trei pricini, prin care schimbă chipurile duhurilor, după cele trei părţi ale sufletului. De aceea şi nălucirile sînt de trei feluri : de păsări, de fiare şi de dobitoace, după puterea poftitoare, mînietoare şi raţională a sufletului. Căci cele trei căpetenii ale patimilor se înarmează pururea împotriva celor trei puteri. Şi după patima care dă chip sufletului se apropie de noi şi iau un chip înrudit [162].

162. Fiecare patimă dă un anumit chip sufletului şi ca urmare şi înfăţişării noastre exterioare. De aceea chiar şi demonii iau, măcar că sînt duhuri, anumite forme după patima pe care o cultivă mai mult. Şi această formă ne-o imprimă şi nouă după patima pe care caută să ne-o inspire mai mult. Patimile de mîndrie ne dau o formă care seamănă cu cele ale păsărilor semeţe din văzduh, căci ele se imprimă mai mult părţii

72. Dracii plăcerii (voluptăţii) se apropie adeseori ca foc şi cărbuni aprinşi. Căci duhurile iubitoare de plăcere aprind partea poftitoare a sufletului, iar pe cea cugetătoare o întunecă, zăpăcind-o. Fiindcă plăcerea patimilor e pricină de ardere, de zăpăceală şi de întuneric.

73. Noaptea patimilor este întunericul neştiinţei. Sau iarăşi, noaptea este împărăţia în care se nasc patimile. În ea împărăţeşte stăpînul întunericului şi umblă duhurile care iau chip ca fiarele codrului, ca păsările cerului şi ca tîrîtoarele pămîntului, căutînd cu urlete să ne răpească şi să ne mănînce (Ps. CIII, 21).

74. În vremea lucrării patimilor, unele gînduri merg înainte, altele urmează ; gîndurile premerg nălucirilor, iar patimile le urmează. În ce priveşte pe draci, patimile premerg acestora, iar dracii le urmează lor.

75. Începutul şi pricina patimilor este reaua întrebuinţare (abuzul) ; ale relei întrebuinţări, este schimbarea rea ; ale schimbării este aplecarea deprinderii voinţei ; mijlocul de cercare a voinţei este momeala ; pricina momelii sînt dracii, îngăduiţi de Providenţă ca să ne arătăm libertatea noastră cum este.

76. Deprinderea pătimaşă a sufletului este veninul acului păcatului spre moarte. Căci cel ce s-a îmbibat de bună voie de patimi îşi are purtarea nemişcată şi neschimbată [163].

77. Patimile au felurite numiri, dar se împart în trupeşti şi sufleteşti. Cele trupeşti se subîmpart în dure-

---

noastre cugetătoare, făcîndu-ne semeţi la înfăţişare şi cu capul înălţat; patimile care aprind mînia ne dau înfăţişări de fiare; cele care aţîţă pofta ne dau înfăţişări de dobitoace. Iată o dovadă a plasticizării raţiunilor.

163. E nemişcarea în sens rău, de care a vorbit sfîntul Grigorie Sinaitul în cap. 39. Cine e mişcat numai de o patimă e ca şi cum nu s-ar mişca, căci nu el se mişcă, ci e mişcat şi nu poate să se mişte altfel. E o mişcare monotonă, o neputinţă de a ieşi din ea. Nimic nou nu se întîmplă în el, nimic care manifestă propriu-zis noutatea vieţii. Acolo e moartea.

roase şi pricinuitoare de păcat. Cele dureroase se subîmpart iarăşi în boli şi pedepse povăţuitoare. Cele sufleteşti se împart în patimi ale mîniei, ale poftei şi ale raţiunii. Cele ale raţiunii se subîmpart în nălucitoare şi cugetătoare. Dintre acestea, unele se nasc din voinţă prin reaua întrebuinţare, altele sînt fără voie, din vreo silă, cum sînt patimile zise fără vină. Părinţii le-au numit pe acestea şi urmări sau însuşiri fireşti.

78. Altele sînt patimile trupeşti şi altele cele sufleteşti ; altele cele ale poftei şi altele cele ale iuţimii (mîniei) ; altele cele ale raţiunii şi altele cele ale minţii şi ale închipuirii. Dar se însoţesc între ele şi lucrează unele cu altele. Cele trupeşti cu cele ale poftei, cele sufleteşti cu cele ale iuţimii ; şi iarăşi, cele raţionale cu cele ale minţii şi cele ale minţii cu cele ale imaginaţiei şi ale amintirii.

79. Patimile iuţimii sînt : mînia, amărăciunea, strigarea, aprinderea grabnică (vărsarea năprasnică a fierii), cutezanţa semeaţă, înfumurarea, trufia şi celelalte. Ale poftei sînt : lăcomia, desfrînarea, neînfrînarea, nesăturarea, iubirea de plăcere, iubirea de arginţi, iubirea de sine care e cea mai cumplită din toate. Iar ale trupului sînt : curvia, preacurvia, necurăţia, destrăbălarea, nedreptatea, lăcomia pîntecelui, lenea, uşurătatea, iubirea de podoabe (luxul), iubirea de petreceri şi celelalte. Cele ale părţii raţionale sînt : necredinţa, hula, viclenia, uneltirea, iscodirea, făţărnicia, grăirea de rău, clevetirea, osîndirea, dispreţuirea, luarea în rîs, prefăcătoria, minciuna, vorbirea de lucruri urîte, de prostii, umblarea cu lucruri ascunse, ironia, fala, dorinţa de a plăcea oamenilor, semeţia, jurămintele strîmbe, vorbirea fără rost. Ale minţii sînt : părerea de sine, înălţarea, laudele, cearta, pizma, încîntarea de sine, grăirea împotrivă, surzenia cu voia, închipuirea, nălucirile, răstălmăcirile, dorinţa de a te arăta, iubirea de slavă, sau mîndria, cea dintîi şi cea mai de pe urmă

din toate relele. Iar cele ale cugetării sînt : împrăştierile, rătăcirile, robirile, întunecarea, orbirea, amăgirile, momelile, încuviinţările, aplecările, abaterile şi cele asemenea acestora. Ca să spun pe scurt, toate relele potrivnice firii s-au amestecat cu aceste trei puteri ale sufletului, precum toate bunătăţile se află împreună în ele prin fire.

80. Minunate sînt cuvintele de slăvire pline de uimire ale lui David faţă de Dumnezeu. «Minunată s-a făcut, zice, cunoştinţa Ta către mine, căci nu pot să mă ridic pînă la ea» (Ps. CXVIII, 6), fiind mai puternică şi neajunsă şi mai presus de cunoştinţa şi de puterea mea neputincioasă. Chiar şi trupul e neînţeles. Căci are o alcătuire compusă, întreită în tot chipul, dar ţine într-o unică armonie mădularele şi părţile sale. Pe de altă parte, în trup stăpîneşte numărul şapte şi doi, care arată vremea şi firea, după cei învăţaţi în ale numerelor. Astfel şi el este o unealtă a firii, care arată slava măreţiei treimice, după legile care cîrmuiesc firea [164].

81. Legile firii sînt îmbinările felurite ale mădularelor lucrătoare, pe care cuvîntul le-a numit şi deosebiri, ca tot atîtea părţi în care se arată însuşirile trupului. Sau iarăşi, legea firească este lucrarea fiecărei forme şi a fiecărui mădular în baza puterii sale. Precum Dumnezeu ţine în lucrare şi mişcă toată zidirea, aşa sufletul ţine în lucrare şi în mişcare mădularele trupului şi îl mişcă pe fiecare spre lucrarea sa. Dar e de cercetat pentru care pricină bărbaţii purtători de Dumnezeu spun uneori că

164. Numărul doi care stăpîneşte în trup arată firea lui dependentă. Căci doi sînt ochii, două urechile etc. Dar în trupul trecător stăpîneşte şi numărul trei şi şapte, care reprezintă timpul. El are trecut, prezent şi viitor şi viaţa lui se repetă în cicluri de şapte zile. Se mai spune că toată materia trupului se schimbă în curs de şapte ani. Mişcarea timpului în cicluri de şapte unităţi o exprimă şi Facerea, unde se spune că Dumnezeu a creat lumea în şapte zile. Şapte reprezintă împlinirea a ceea ce se mişcă în timp. Numărul trei arată poate şi fiinţa, puterile şi lucrările.

iuţimea şi pofta sînt puteri ale trupului, iar alteori că sînt ale sufletului ? Răspundem, că nu este nici o nepotrivire între cuvintele sfinţilor, pentru cei ce le cunosc cu de-amănuntul, ci amîndouă susţinerile sînt adevărate şi ele pot fi schimbate între ele în chip înţelept, din pricina, creării sufletului şi a trupului pentru un mod de convieţuire negrăită. Căci îmbinarea lor este de aşa fel, că sufletul poate să fie desăvîrşit de aici, iar trupul e nedesăvîrşit din pricina creşterii prin hrană. Astfel sufletul are în sine şi puterea poftei doritoare şi puterea iuţimii spre vigoarea dragostei, dar de la plăsmuirea lui e zidit raţional şi mintal. Căci nu i s-a dat o iuţime fără raţiune şi o poftă fără minte. Precum nici trupul nu le avea pe acestea astfel, mai înainte. Ci fiind zidit nestricăcios, era fără mustime, din care a urmat pofta şi mînia furioasă. Căci după neascultare, căzînd în stricăciune şi în grosimea dobitoacelor, a răsărit ca urmare neapărată şi iuţimea şi pofta în el. De aceea trupul se şi împotriveşte voinţei sufletului, prin iuţime şi poftă, cînd domină el. Iar cînd se supune muritorul celui raţional, urmează sufletului spre săvîrşirea celor bune. Deci abia cînd s-au amestecat cele venite pe urmă în trup, cu însuşirile sufletului, s-a asemănat omul dobitoacelor, supunîndu-se legii păcatului, pentru trebuinţa firii şi făcîndu-se din fiinţă raţională — dobitoc şi din om—fiară [165].

165. Sfîntul Grigorie Sinaitul explică tot ce are trupul viu din suflet. Chiar iuţimea şi pofta şi le însuşeşte trupul din suflet. Deci sufletul a fost făcut pentru convieţuirea cu trupul, putînd alcătui şi susţine un trup viu. De aceea i s-a dat iuţimea şi pofta, cu posibilitatea de a sluji nu numai unor scopuri spirituale, ci şi întreţinerii şi creşterii trupului, desigur tot în vederea spiritualizării trupului şi a materiei. Adică iuţimea şi pofta, avînd la bază un caracter spiritual, legat de minte şi de raţiune, primesc prin unirea sufletului cu trupul şi un caracter animalic, sau o funcţie în slujba trupului ca organism biologic, înrudit în privinţa aceasta cu cel animalic. S-ar putea spune că, prin iuţime şi poftă, raţionalitatea sufletului are în ea posibilitatea de a se plasticiza ca trup organizat. Desigur, aceasta nu înseamnă că sufletul există temporal înaintea trupului, ci începe să existe manifestîndu-se în formarea trupului prin iuţimea

82. Sufletul, fiind creat rațional prin suflare și înțelegător prin însuflare dătătoare de viață, nu a fost creat de Dumnezeu deodată cu iuțimea și cu pofta dobitocească, ci cu puterea dorinței și pe lîngă ea, cu vigoarea dragostei. La fel nici trupului nu i-a sădit, prin plăsmuire, de la început iuțimea și pofta nerațională. Căci pe acestea le-a primit pe urmă prin neascultare, făcîndu-se muritor, stricăcios și dobitocesc [166]. Căci trupul, zic cuvîntătorii de Dumnezeu, a fost zidit nestricăcios, precum va și învia, deși în stare să primească și stricăciunea. Iar sufletul a fost făcut nepătimitor. Dar s-au stricat amîndouă și s-au amestecat, în urma legii preafirești a mișcării unuia în altul (perihorezei), și a împărtășirii unuia din celălalt. Sufletul s-a îmbibat de patimi, mai bine zis de draci, iar trupul s-a făcut asemenea dobitoacelor necuvîntătoare prin lucrarea și prin stăpînirea stricăciunii. Puterile amîndurora făcîndu-se una, l-au făcut pe om să devină, prin mînie și poftă, un animal nerațional și fără minte. Și așa s-a făcut asemenea cu dobitoacele, după Scriptură, și întocmai cu ele în tot chipul (Ps. XLVIII, 21) [167].

(energia) și pofta ce se prelungesc în trup, întrucît prin acestea începe deodată cu aducerea lui la existență să se plasticizeze în trup. De altfel în general, planul material nu e decît o raționalitate plasticizată și ca atare raționalitatea aceasta are în ea însăși o energie și un impuls spre plasticizare, care, în cazul rațiunii personale umane, echivalează cu iuțimea și cu pofta. Cînd acestea nu sînt conduse bine de rațiune, se nasc păcatele și înseși deformările și tendințele de descompunere a trupului, ca plasticizare a sufletului rațional. De aceea păcatul, ca dezordine, începe în rațiune, în suflet.

166. Dar iuțimea și pofta s-au prelungit în trup la început nu ca iuțime și poftă animalică, ci ca iuțime și dorire spirituală. Pe urmă au luat, prin cădere, caracterul animalic, sau și animalic.

167. Prin aceasta și-a înrăit și sufletul calitatea. Iuțimea și pofta, punîndu-se într-o măsură mai mare în slujba creșterii și susținerii trupului, au pus prin aceasta însuși sufletul, într-o mare măsură, în slujba trupului și au luat chiar în suflet un caracter irațional, animalic. Greu se poate găsi în scrisul patristic o insistență așa de stăruitoare în expli-

83. Începutul şi pricina virtuţilor este buna intenţie, apoi dorinţa binelui. Precum Dumnezeu este pricina şi izvorul a tot binele, aşa începutul binelui în noi este credinţa, mai bine zis Hristos, piatra credinţei, pe Care-L avem ca începătură şi temelie a tuturor virtuţilor. Căci pe El am aşezat şi pe El clădim tot binele. El este piatra cea din capul unghiului, care ne leagă pe noi cu Sine [168] şi mărgăritarul de mare preţ, pe care căutîndu-l monahul, care pătrunde în adîncul liniştii, vinde toate voile sale prin ascultarea poruncilor [169], ca să-l cîştige pe El.

84. Virtuţile îşi ţin cumpăna între ele şi toate se adună într-una şi se împlinesc într-o întocmire şi într-un singur chip al virtuţii. Căci sînt virtuţi propriu-zise şi virtuţi mai mari ca virtuţile, care cuprind şi susţin pe cele mai multe, sau chiar pe toate, cum e dragostea dumnezeiască, smerenia şi răbdarea dumnezeiească. Fiindcă zice Domnul despre aceasta : «Prin răbdarea voastră veţi cîştiga sufletele voastre» (Luca XXI, 19), dar nu a zis întru postirea voastră, sau întru privegherea voastră. Iar prin răbdare înţeleg pe cea după Dumnezeu. Ea e împărăteasa virtuţilor, temelia bunătăţilor bărbăteşti. Căci ea este pacea în războaie, seninul în furtună, statornicia ne-

carea complexei şi tainicei legături dintre suflet şi trup ca în aceste capete ale sfîntului Grigorie Sinaitul. Scrierea aceasta a lui este dominată de preocuparea antropologică.

168. Este o aplicare la credinciosul individual a expresiilor : Hristos, piatra cea din capul unghiului, Hristos, piatra credinţei, Hristos, începătura vieţii noastre. El este în fiecare din noi izvorul binelui, al efortului spre dobîndirea virtuţilor, pe El clădim trupul virtuţilor.

169. O interpretare tot aşa de interesantă a parabolei biblice despre omul care vinde toate averile sale, pentru a cumpăra ţarina sau ascultarea care cuprinde pe Hristos, comoara de mare preţ. Averile sînt aci voile omului. Omul care vrea să se mîntuie renunţă la voile sale, care nu-l pot mîntui, pentru a-şi însuşi prin ascultare voia lui Hristos, pentru a face voia sau poruncile Lui, căci prin aceasta dobîndeşte viaţa veşnică. Cel ce iubeşte renunţă la voile sale pentru cel iubit şi pentru iubirea aceluia. Căci în El are viaţa, cum nu o are prin împlinirea voilor sale.

strămutată în cei ce au dobîndit-o. Pe cel ce a dobîndit-o pe aceasta în Hristos Iisus nu-l vor putea vătăma nici armele, nici suliţele, nici cîmpurile de bătaie, nici chiar războaiele dracilor, nici mulţimea întunecată a celor potrivnici.

85. Virtuţile, deşi se nasc unele din altele, îşi au obîrşia în cele trei puteri ale sufletului, afară de cele dumnezeieşti. Căci pricina şi începătura celor patru virtuţi cuprinzătoare în cei fireşti şi ale virtuţilor dumnezeieşti, din care şi prin care fiinţează celelalte, a chibzuinţei, a bărbăţiei, a neprihănirii şi a dreptăţii, este înţelepciunea dumnezeiască a cunoscătorilor de Dumnezeu, cea mişcată de Duhul. Aceasta mişcîndu-se în minte în chip împătrit, le lucrează pe toate, nu deodată, ci pe fiecare deosebit la vremea ei, după cum voieşte. Pe una ca lumină, pe alta ca putere ageră şi ca insuflare pururea în mişcare, pe a treia ca putere sfinţitoare şi curăţitoare, iar pe a patra ca rouă a curăţiei, care înveseleşte şi curăţeşte de arsurile patimilor. Precum s-a spus mai înainte fiecăruia dintre cei desăvîrşiţi îi dă fiecare lucrare desăvîrşită după felul lui.

86. Tăria desăvîrşită a sufletului în virtuţi nu o dăruiesc destoiniciile şi sîrguinţa proprie, dacă acestea nu se înrădăcinează prin har, ca deprinderi. Căci fiecare îşi are darul ei (din har), ca o lucrare deosebită, aşa încît îi poate atrage spre ea, prin deprinderea şi firea binelui, pe cei ce se împărtăşesc de ea, chiar cînd nu voiesc. Cînd ajungem la acel dar, el se menţine neschimbat şi neînstrăinat. Atunci avem harul Duhului, lucrînd virtuţile în mădularele noastre ca un suflet viu [170]. De aceea toată

170. Înrădăcinarea virtuţilor în suflet nu se poate înfăptui prin eforturile proprii, ci numai prin har, care e lucrarea puternică a lui Dumnezeu devenită lucrarea noastră. Virtuţile, ca deschideri şi relaţii statornice ale sufletului cu Dumnezeu, nu pot prinde putere în noi, dacă nu stă Dumnezeu însuşi deschis faţă de noi, sau în comunicare de iubire şi de pu-

ceata virtuţilor e moartă fără har ; şi în cei ce socotesc că le au, sau că le-au dobîndit desăvîrşit şi că sînt numai ale lor, sînt umbre şi chipuri ale gîndului, dar nu realităţi desăvîrşite [171].

87. Deci virtuţile cuprinzătoare sînt patru : bărbăţia, chibzuinţa, neprihănirea şi dreptatea. Lor le stau aproape, prin prisosire sau prin ştirbire, opt păcate numite şi socotite de cei din lume virtuţi : bărbăţiei, semeţia şi frica ; chibzuinţei, viclenia şi neştiinţa ; neprihănirii, desfrînarea şi neajutorarea ; dreptăţii, lăcomia şi nedreptatea, sau îngustimea năzuinţei. Dar nu numai virtuţile cuprinzătoare şi fireşti, mai presus de orice ştirbire sau umflare, ci şi cele cu fapta ţin mijlocul [171 bis]. Ele au ca împreunălucrătoare hotărîrea liberă întru dreptatea socotinţei ; pe cînd păcatele, abaterea şi părerea de sine. Că virtuţile drepte ţin mijlocul, e martor proverbul care zice: «Atunci vei face toate căile bune» (Prov. II, 9). Deci toate se întemeiază pe cele trei puteri ale sufletului, din care se nasc şi pe care se zidesc, avînd ca temelie a clădirii lor cele patru virtuţi cuprinzătoare, mai bine zis pe Hristos, prin care cele fireşti se curăţesc prin cele cu fapta, iar cele dumnezeieşti şi mai presus de fire se dăruiesc întru bunătatea Duhului.

---

tere cu noi. În virtuţi, Duhul lui Dumnezeu lucrează cu subiectul nostru ca un fel de unic subiect. Prin aceasta virtuţile reprezintă trepte ale unirii noastre cu Dumnezeu, ca Subiect iubitor. De aceea Duhul lui Dumnezeu e sufletul virtuţilor noastre.

171. În cel ce socoteşte că virtuţile sînt ale lui, nu e deschidere adevărată nici spre Dumnezeu, nici spre oameni. Căci în deschiderea adevărată trebuie să se trăiască iniţiativa ambelor părţi. Sînt deschis cu adevărat celuilalt pentru că şi el îmi este deschis, deci virtutea mea este şi opera lui. Altfel, virtutea mea este numai o intenţie a virtuţii dar nu o virtute împlinită. Cel ce afirmă că poate face binele numai prin el însuşi, chiar prin această mîndrie a lui, nesocotind contribuţia celuilalt, se închide în sine şi nu-l încălzeşte pe acela, pentru că nu-l preţuieşte cum se cuvine, ca absolut necesar realizării sale.

171 bis. Căci şi virtuţile cu fapta sînt virtuţi reale.

88. Dintre virtuţi, unele sînt cu fapta, altele fireşti, altele dumnezeieşti şi de la Duhul. Cele cu fapta sînt din liberă alegere ; cele fireşti, ale firii ; iar cele dumnezeieşti, ale harului.

89. Precum sufletul are puterea să nască virtuţile, aşa are şi puterea să nască patimile. Dar pe cele dintîi le naşte după fire, pe celelalte, contra firii. Ca pricină pentru producerea binelui sau răului sufletul are mişcarea voinţei, ca pe un centru faţă de liniile lui, sau ca pe un ac al unei cumpene, avînd-o ca ajutătoare şi lucrătoare în partea în care o întoarce. Căci intenţia se poate îndrepta spre amîndouă, ajutînd lucrarea şi spre una şi spre alta. Omul poartă în sine înclinarea şi spre bine şi spre rău : spre una prin fire, iar spre alta prin pornirea de afirmare de sine a voii.

90. Scriptura numeşte virtuţile fecioare, pentru amestecarea şi unirea lor cu sufletul, fiind privite ca un singur trup şi duh cu sufletul. Căci chipul fecioarei este simbolul dragostei, iar înfăţişarea acestor sfinte fecioare este dovada nevinovăţiei şi a curăţiei. Căci harul obişnuieşte să dea chip dumnezeiesc celui în care se întipăresc acestea şi să-i facă pe cei ce-l primesc înrudiţi cu Dumnezeu.

91. Deci căpeteniile patimilor celor mai mari sînt trei : lăcomia pîntecelui, iubirea de argint şi slava deşartă. Iar cele ce urmează acestora sînt cinci : curvia, mînia, întristarea, trîndăvia şi mîndria. Dar tot aşa sînt şi trei virtuţi cuprinzătoare, care se împotrivesc acelora : înfrînarea, sărăcia şi smerenia. Iar după ele sînt cele ce le urmează : curăţia, blîndeţea, bucuria, bărbăţia şi umilinţa. Dar cunoaşterea întregii cete a virtuţilor, după puterea, lucrarea şi mireasma fiecărei virtuţi şi a fiecărui păcat, nu e un lucru pe care îl poate avea oricine voieşte, ci al celui ce le-a săvîrşit şi pătimit cu fapta şi cu cuvîntul şi a primit de la Duhul darurile cunoştinţei şi deosebirii.

92. Dintre virtuți, unele lucrează, iar altele sînt lucrate. Lucrează, venind în noi cînd trebuie și cît și precum voiesc. Și lucrăm noi după hotărîrea liberă și după deprinderea morală a destoiniciei noastre. Dar acelea lucrează ființial, pe cînd noi lucrăm povățuindu-ne de vreun chip și modelîndu-ne după el, dacă chipul este potrivirea tuturor lucrărilor noastre după arhetipurile de sus. Dar foarte puțini se împărtășesc ființial de cele cunoscute cu mintea înainte de viitoarea primire a nestricăciunii. Aici lucrăm și primim ostenelile și chipurile, nu virtuțile cu adevărat[172].

93. Slujește lucrul sfînt al Evangheliei, după Pavel (Rom. XV, 16), cel ce primește și dă prin lucrare și altora luminarea lui Hristos, sădind ca pe o sămînță dumnezeiască cuvîntul în țarinile sufletești ale ascultătorilor. Cuvîntul vostru să fie așa ca prin har (Colos. IV, 6), cu bunătate dumnezeiească, spre a da har celor ce ascultă cu credință. Numind apoi pe învățători plugari, iar pe cei învățați de ei, ogor, îi arată foarte înțelepțește pe cei dintîi ca arători și semănători ai cuvîntului dumnezeiesc, iar pe ceilalți ca pămînt îngrășat, semănat cu virtuți și aducător de roadă multă și bogată. Căci slujba sfîntă (ierurghisirea) cu adevărat nu e numai lucrarea celor dumnezeiești, ci și împărtășirea și dăruirea bunătăților către alții.

94. Cuvîntul care pornește prin rostire la învățătură e felurit și se alcătuiește, în felurite chipuri, din patru feluri : cuvîntul din învățătură, cel din citire, altul din faptă și altul din har. Apoi, precum apa este una prin fire, dar se preface și se schimbă, după însușirea felurită a pă-

172. Împărtășirea ființială de virtuți e împărtășirea nemijlocită de Cel în Care își au izvorul puterile binelui. Aceste puteri lucrează ele înseși în noi, pentru că lucrează Dumnezeu izvorul lor ființial. Dar trebuie să dăm și noi contribuția noastră. De aceea în parte ele lucrează în noi, în parte sînt lucrate ele de noi. Unde nu are loc împărtășirea ființială de virtuțile dumnezeiești, nu reușim să înfăptuim virtuțile, ci dăm doar ostenelile noastre.

mîntului din care vine, într-o calitate sau alta, încît e simţită la gust o dată ca amară, altă dată ca dulce, altă dată ca sărată, iar altă dată ca mirositoare, aşa şi cuvîntul rostit, schimbîndu-se după starea morală a fiecăruia, se cunoaşte din lucrarea lui şi din folosul ce-l dă.

95. Deoarece cuvîntul s-a dat spre bucuria fiecărei firi raţionale, asemenea unor mîncăruri felurite, sufletul simte plăcerea cuvintelor, primindu-le în chip felurit. Cuvîntul cunoştinţei îl are ca pe un pedagog, care-i modelează purtările, pe al citirii, ca pe unul care-l adapă ca o apă a odihnei (Ps. XXII, 3) ; pe al faptei, ca pe un loc de verdeaţă (Ps. XXII, 2), care-l îngraşă ; pe al harului, ca pe un pahar care-l îmbată (Ps. XXII, 5) şi-l veseleşte (Ps. CIII, 19) ; iar bucuria negrăită a harului, ca pe un untdelemn care veseleşte faţa (Ps. CIII, 17) şi o face strălucitoare.

96. Dar sufletul nu are acestea numai în sine ca viaţă, ci uneori le aude şi la alţii şi le simte spre învăţătura sa ; şi anume atunci cînd îi stăpîneşte pe amîndoi dragostea şi credinţa, unul ascultînd cu credinţă, iar celălalt învăţînd cu dragoste, împlinind fără înfumurare şi fără slavă cuvintele virtuţilor. Cel dintîi primeşte cuvîntul învăţăturii ca pedagog, pe al citirii, ca hrănitor ; pe al faptei, ca o călăuză lăuntrică şi preadulce la Mire ; pe cel luminător al Duhului, ca pe unul care uneşte pe Cuvîntul-Mire cu el şi-l veseleşte [173]. Căci dacă tot cuvîntul

173. Precum există o istorie externă a Revelaţiei, ca apropiere treptată a lui Dumnezeu de oameni, aşa există şi o istorie a apropierii Lui de insul personal. Sufletul primeşte cuvîntul de învăţătură de la altul prin care află despre Hristos ca Cel ce va veni la el, apoi cuvîntul care îl hrăneşte şi-l creşte prin proprie citire, pe urmă cuvîntul stadiului de lucrare a virtuţilor. Căci faptele sînt şi ele cuvinte prin care învaţă şi e învăţat. Acesta îl conduce înăuntru la Mirele Hristos şi e dulce şi pentru el şi pentru cei asupra cărora faptele sale se răsfrîng cu bunătatea lor. În sfîrşit e Hristos însuşi trăit în unirea cu El ca fiind Cuvîntul personal şi ca izvorul cuvintelor şi ca Mire, sau ca partenerul deplinei iubiri. Căci sufletul e în greceşte de genul feminin (ψυχή).

iese din gura lui Dumnezeu (Matei IV, 4), înseamnă că cuvintele care ies din Duh prin gura sfinţilor sînt cuvinte care ies din gura lui Dumnezeu, sau din suflarea preadulce a Duhului pentru lucrare [174]. De aceea nu se bucură de ele toţi, ci numai cei vrednici. Cei ce se veselesc, prin urmare, aici cu Duhul sînt foarte puţini. Iar cei ce se desfată cu Cuvîntul sînt cu adevărat cuvîntători [175]. Cei mulţi cunosc şi se împărtăşesc numai de chipurile cuvintelor duhovniceşti prin amintire, neîmpărtăşindu-se încă prin simţire de pîinea cea adevărată a viitorului, sau de Cuvîntul lui Dumnezeu [176]. Căci numai Acesta se dăruieşte acolo celor vrednici spre desăvîrşită îndulcire, fără să se mănînce, fără să se sfîrşească şi fără să se jertfească vreodată.

97. Este cu neputinţă a gusta dulceaţa celor dumnezeieşti fără simţirea înţelegătoare (a minţii). Căci, precum cel ce şi-a tocit simţurile le-a făcut nelucrătoare faţă de cele supuse lor, şi nici nu vede, nici nu aude, nici nu miroase, fiind amorţit, mai bine zis pe jumătate mort, aşa şi cel ce şi-a amorţit puterile sufleteşti cele după fire, prin patimi, le-a făcut nesimţitoare faţă de lucrarea şi împărtăşirea tainelor Duhului. Căci cel ce nu vede, nu

---

174. Noi vorbim pentru că a vorbit şi continuă să vorbească Dumnezeu. Dar în mod deosebit de intim vorbeşte Dumnezeu prin sfinţi, care s-au unit cu Dumnezeu în Duh.

175. Toţi oamenii sînt cuvîntători, pentru că sînt după chipul lui Dumnezeu-Cuvîntul. Dar cuvîntători în sensul plin al cuvîntului sînt cei ce simt cu toată intensitatea Cuvîntul lui Dumnezeu adresîndu-li-se şi vorbind prin ei, însuşindu-şi Cuvîntul lui Dumnezeu, care se face cuvîntul lor.

176. Numai cei ce se desfată ca o mireasă cu Mirele, prin unirea cu Cuvîntul dumnezeiesc cel personal, ca izvor al cuvintelor, sînt şi ei cu adevărat cuvîntători, sau cuvinte personale cuvîntătoare. Numai cuvintele lor sînt cuvinte cu adevărat mîngîietoare, întăritoare şi luminătoare, precum sînt şi ei înşişi aşa, ca persoane. Numai ei au adică cuvintele Duhului lui Hristos, pentru că au pe Hristos Cuvîntul întrupat în ei. Iar la această stare ajung puţini în viaţa de aici.

aude şi nu simte duhovniceşte, este mort, fiindcă nu este Hristos viind în el, nici el mişcîndu-se şi lucrînd în Hristos [177].

98. Simţurile au o lucrare egală şi la fel cu puterile sufletului, ca să nu zic una şi aceeaşi. Mai ales cînd sînt sănătoase. Căci prin acelea sînt vii şi lucrează acestea şi în amîndouă este amestecat Duhul de viaţă făcător. Omul se îmbolnăveşte cînd poartă în el neputinţa generală a patimilor, zăcînd pururea în bolniţa trîndăviei. Căci simţurile privesc cele supuse lor, iar puterile sufleteşti văd limpede cele cunoscute prin înţelegere, mai ales cînd nu este vreo luptă drăcească în ele, care se împotriveşte legii minţii şi a duhului. Dar cînd se unesc împreună, făcîndu-se unitare prin Duhul, atunci cunosc cele dumnezeieşti şi cele omeneşti nemijlocit şi fiinţial, aşa cum le este firea ; şi raţiunile lor privesc limpede şi curat pricina cea una a tuturor, adică Sfînta Treime, pe cît este cu putinţă [178].

---

177. Cît timp avem numai cuvintele lui Hristos, avem numai chipurile Cuvîntului personal. Pentru a-L avea pe El trebuie să avem «simţirea înţelegătoare» a prezenţei Lui. Dar această simţire nu o putem avea cîtă vreme puterile sufletului ne sînt tocite prin păcat, sau întoarse spre interesele noastre egoiste. Numai cînd Hristos însuşi viază în noi, întăreşte puterile noastre de simţire a prezenţei Lui. «Simţirea minţii», sau «simţirea înţelegătoare» a fost folosită de sfîntul Grigorie de Nisa şi de Diadoch, pentru a indica o sesizare spirituală a prezenţei lui Dumnezeu, nu numai o deducţie teoretică a Lui prin raţiune (cap. 36; Filoc. rom. I, p. 348). Prin «simţirea» aceasta se sesizează nu numai prezenţa lui Dumnezeu, ci şi bunătăţile variate ce iradiază din El. Cuvîntul «simţire a minţii» se foloseşte pentru a indica un contact cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, analog cu contactul pe care-l avem prin simţurile trupului cu realităţile sensibile.

178. Lucrarea simţurilor nu e despărţită de cea a puterilor sufletului, cînd sînt sănătoase şi unele şi altele. Omul vede deodată cele sensibile şi cele inteligibile prin simţurile trupului pline de puterile de sesizare ale sufletului. Dar unitatea deplină a lucrării lor şi extinderea sesizării realităţilor spirituale pînă la Dumnezeu, prin mijlocirea lucrării simţurilor

99. Cel ce se linişteşte este dator mai întîi să aibă ca temelie aceste cinci virtuţi pe care să ridice clădirea lucrărilor sale : tăcerea, înfrînarea, privegherea, smerenia şi răbdarea. Iar ca lucrări bine plăcute lui Dumnezeu trebuie să le aibă pe acestea trei : cîntarea, rugăciunea şi citirea ; şi lucrul mîinilor, dacă este neputincios (la cele dintîi). Căci virtuţile pomenite, nu numai că le cuprind pe toate, ci se şi susţin una pe alta. El trebuie să se îndeletnicească de dimineaţă cu pomenirea lui Dumnezeu, prin rugăciune, şi cu liniştirea inimii. În ceasul dintîi să se roage cu dinadinsul ; într-al doilea să citească ; într-al treilea, să cînte ; într-al patrulea, să se roage ; într-al cincilea să citească ; într-al şaselea, să cînte ; într-al şaptelea, să se roage ; într-al optulea, să citească ; într-al nouălea, să cînte ; într-al zecelea, să mănînce ; într-al unsprezecelea, să doarmă dacă are trebuinţă ; într-al doisprezecelea, să cînte cele de seară. Şi aşa străbătînd bine stadia zilei, va plăcea lui Dumnezeu [179].

100. El trebuie să culeagă ca o albină din toate virtuţile cele ce sînt mai de folos. Şi aşa, împărtăşindu-se din toate cîte puţin, să facă marea îmbinare a lucrărilor poruncilor, din care se cîştigă mierea înţelepciunii spre înveselirea sufletelor.

101. Iar dacă vrei să străbaţi şi vremea nopţii mai uşor, ascultă : Privegherea nopţii e de trei feluri : pentru începători, pentru mijlocii şi pentru cei desăvîrşiţi. Începătorii să doarmă jumătate de noapte şi jumătate să privegheze, fie de seara pînă la miezul nopţii, fie de la miezul nopţii pînă dimineaţa ; cei de la mijloc să privegheze

trupeşti, se realizează prin Duhul Sfînt. Aşa au văzut apostolii lumina dumnezeiască pe Tabor, chiar prin simţul văzului trupului plin de puterea Duhului Sfînt.

179. Ceasul întîi e ora 6 dimineaţa. Se cere o repetare de trei ori a rugăciunii, a citirii, a cîntării. La 4 d.a. monahul are să mănînce, la 5 d.a să doarmă, la 6 d.a. să facă rugăciunile de seara. Acesta trebuie să fie pentru călugăr programul zilnic.

de cu seara un ceas sau două, apoi să doarmă patru ceasuri şi apoi să se scoale la utrenie şi să se roage şase ceasuri pînă dimineaţa ; pe urmă să cînte ceasul întîi şi să şadă şi să se liniştească, cum s-a spus mai înainte ; apoi fie să păzească rînduiala lucrărilor după ceasuri, fie să ţină într-o urmare necontenită rugăciunea, după deprinderea fiecăruia. Iar cei desăvîrşiţi să stea toată noaptea în picioare şi să privegheze [180].

102. Iată spunem şi despre mîncare, că ajunge o litră de pîine celui ce se nevoieşte pentru liniştire, iar vin să bea două pahare din cel neamestecat şi apă trei pahare. Să se hrănească din cele ce se găsesc. Să nu umble după cele ce le caută pofta, ci să se folosească cu înfrînare de cele ce le rînduieşte purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Dar învăţătura cea mai bună şi mai scurtă, pentru cei ce vor să vieţuiască cu luare aminte, este să păzească cele trei virtuţi mai cuprinzătoare : postul, privegherea şi rugăciunea, întărind cu cea mai mare putere pe cea din urmă, care este reazimul tuturor.

103. Liniştirea (isihia) are trebuinţă înainte de toate de credinţă, de răbdare şi de dragostea din toată inima, de tărie, de putere şi de nădejde. Că cel ce crede, chiar dacă nu va dobîndi aici ceea ce caută, poate din negrijă, sau din altă pricină, în ceasul ieşirii este cu neputinţă să nu se umple de rodul credinţii şi al nevoinţei şi să nu vadă slobozirea, care este Iisus Hristos, răscumpărarea şi mîntuirea sufletelor, Cuvîntul Dumnezeu-Omul [181]. Iar cel

180. Aici se dă pravila de noapte. Ea e diferită pentru începători, pentru cei de la mijlocul drumului spre desăvîrşire şi pentru cei desăvîrşiţi. Începătorii trebuie să privegheze de la ora 6 pînă la 12 noaptea, sau invers, de la miezul nopţii pînă dimineaţa. Cei de la mijloc au să privegheze de la 6 pînă la 7—8 seara, apoi să doarmă pînă la miezul nopţii (la utrenie), apoi să privegheze toată noaptea. Cei desăvîrşiţi au să privegheze toată noaptea în picioare într-o rugăciune neîncetată.

181. Iisus este eliberarea, căci El este liber şi izvorul din care emană toată puterea libertăţii, sau a puterii asupra patimilor înrobitoare.

ce nu crede se va osîndi cu siguranță în ceasul ieșirii. Ba s-a și osîndit, zice Domnul (Ioan III, 18). Căci cel ce slujește plăcerilor și caută slava de la oameni și nu pe cea de la Dumnezeu (Ioan V, 45) este necredincios, zice. Chiar dacă pare, după cuvînt, credincios, unul ca acesta s-a amăgit pe sine, fără să bage de seamă. Acesta va auzi atunci : «Fiindcă nu M-ai luat pe Mine în inima ta și M-ai aruncat înapoi la spatele tău, te voi lepăda și Eu» (Iez. V, 11). Credinciosul trebuie să fie cu bună nădejde și să creadă în adevărul lui Dumnezeu mărturisit în toate Scripturile, dar să-și mărturisească neputința sa ca să nu-și primească osîndă îndoită și de neocolit.

104. Nimic nu face așa de mult inima zdrobită și sufletul smerit, ca singurătatea întru cunoștință și tăcerea despre toate [182]. Și nimic nu păgubește așa de mult starea de liniștire și nu răpește puterea ei dumnezeiască ca aceste șase patimi cuprinzătoare : îndrăzneala, lăcomia pîntecelui, vorba multă, împrăștierea, înfumurarea și doamna patimilor, care e părerea de sine. Cel ce s-a deprins de bună voie în chip deplin cu ele, se întunecă tot mai mult pe măsură ce sporește în ele și se face nesimțitor. Dacă se ridică iarăși, punînd un nou început cu credință și cu rîvnă, va dobîndi iarăși ceea ce caută, mai ales dacă se umilește și caută. Dar dacă stăpînește în el, prin nepăsare, una din cele pomenite mai sus, atunci toate celelalte rele, năvălind împreună cu necredința pierzătoare, îi fac sufletul pustiu, ca pe o altă cetate a Babilonului, ajungînd stăpînit de tulburările și zăpăcelile dracilor (Isaia XIII, 21). Astfel cele din urmă se fac mai rele

182. Singurătatea îi deprimă pe mulți. Li se pare că nu au nici un ajutor, nici o atenție de la nimeni. Pe nevoitori îi face să se simtă cu inima zdrobită. Simt mai accentuat că nu sînt prin ei înșiși și nu au viața adevărată prin ei înșiși. Îi face să nu se mai încreadă în ei înșiși. Ajung la adevărata conștiință a ceea ce sînt prin ei înșiși, la conștiința unită totdeauna cu smerenia.

ca cele dintîi (Matei XII, 45), și unul ca acesta ajunge un dușman furios și un pîrîș al celor ce se îndeletnicesc cu liniștirea, ascuțindu-și pururea limba împotriva lor, ca pe o sabie tăioasă și cu două guri [183].

105. Apele patimilor, din care crește marea tulbure și amestecată, care se revarsă peste sufletul ce vrea să se liniștească, nu pot fi trecute altfel decît în corabia ușoară a neagonisirii și a înfrînării atotcuprinzătoare. Căci din neînfrînare și din iubirea de materie izvorăsc torentele patimilor, care se revarsă peste pămîntul inimii și aduc în ea toată putreziciunea și materia gîndurilor, pricinuind zăpăceală minții, tulburare cugetării și greutate trupului, și descurajînd, întunecînd și amorțind sufletul și inima și scoțîndu-le din deprinderea și simțirea lor cea după fire.

106. Nimic nu face sufletul celor ce se sîrguiesc, așa de moleșit, de descurajat și de fără minte, ca iubirea de sine, maica patimilor. Căci cînd unul din aceștia prețuiește mai mult odihna trupului decît ostenelile pentru virtute și socotește ca o cunoștință folositoare să nu se ostenească de bună voie cu lucrarea, ci să se îndeletnicească mai bine cu poruncile ușoare care aduc sudori puține, atunci dușmanii nevăzuți sădesc în suflet lipsa de curaj față de lucrarea liniștirii și din tare și nebiruit îl fac slăbănog în lucrare [184].

107. Nu este doctorie mai bună și mai de frunte celor ce se simt slabi față de porunci și au văzut că nu este ușor să lepede întunericul tulbure, ca ascultarea cu credință și fără deosebire în toate. Căci aceasta este celor ce o beau un leac de viață dătător, alcătuit din multe

183. Avem poate aci o aluzie la atacurile lui Varlaam împotriva isihaștilor.

184. Luarea aminte la sine, împreunată cu lupta împotriva patimilor de plăcere și a împrăștierii gîndurilor și cu ținerea continuă a pomenirii lui Dumnezeu este un exercițiu care cere un mare efort și aduce o uriașă tărie de voință celui ce le practică.

virtuţi, şi un cuţit care curăţeşte dintr-odată puroiul rănilor. Cel ce o alege dintre toate, ca să o împlinească cu credinţă şi simplitate, a tăiat dintr-odată toate patimile. Acesta nu numai că a ajuns la linişte, ci a şi dobîndit-o întreagă prin ascultare, aflînd pe Hristos însuşi, iar el făcîndu-se şi numindu-se următor şi slujitor al Lui.

108. Fără lucrarea plînsului şi vieţuirea în el, este cu neputinţă să rabde cineva arşiţa liniştirii [185]. Dar cel ce plînge şi cugetă la lucrurile înfricoşătoare dinainte de moarte şi de după moarte, înainte de a veni, va avea şi răbdare şi smerenie, cele două temelii ale liniştii. Iar cel ce se îndeletniceşte cu liniştirea, fără cele pomenite mai sus, are ca însoţitoare totdeauna lipsa de curaj a sufletului şi părerea de sine. Iar din acestea se înmulţesc robirile şi rătăcirile care ne împing spre moleşire. De aici vine neînfrînarea, fiica nepăsării, care face trupul moleşit şi slab, iar mintea întunecată şi înţelenită. Atunci se ascunde şi Iisus, locul minţii fiind ocupat de mulţime de chipuri şi gînduri.

109. Felul cunoştinţei de acum sau din viitor nu-l pot gusta toţi cu simţirea. Căci îl simt numai aceia care se lipsesc de slavă şi de dragoste, aici sau acolo. El este ca un zbir înfricoşător, care chinuieşte în multe chipuri pe cei vinovaţi, şi-şi arată pururea rîvna sau mustrarea, dezvăluind-o cu urgie ca pe o sabie cumplită. Iar aşa numita rîvnă, sau mînie cerească se mişcă întreit : spre cele potrivnice, spre fire şi spre suflet, fiind mişcată de conştiinţă ; ea ne porunceşte să o repezim spre vrăjmaşi ca pe o sabie mînioasă, făcîndu-ne să ne oţărîm. Dacă biruie, supunînd pe cele două unuia (sufletului), se preface în bărbăţie, îndreptîndu-se spre Dumnezeu [186]. Dar dacă

185. Liniştirea este ca arşiţa, căci este lipsită de distracţiile din afară. Dar la urmă, după obişnuirea cu ea, devine dulce, căci se ajunge la descoperirea bunătăţilor spirituale din unirea cu Dumnezeu.

186. Rîvna sau mînia naturală o pornim ca pe o sabie împotriva pornirilor naturale sau păcătoase ale trupului şi ale sufletului. Cu ajutorul

sufletul se va supune celor două, adică păcatului şi trupului, i se face la sfîrşit un chip nemilos, căci s-a făcut rob de bună voie celor potrivnice. De aci înainte săvîrşeşte cele de ruşine. Căci pierzînd starea virtuoasă a căzut, despărţindu-se de Dumnezeu.

110. Dintre toate patimile, două sînt mai grele : curvia şi trîndăvia, care zăpăcesc şi slăbănogesc amărîtul suflet, fiind în atîrnare una de alta şi întocmai ca o pereche. Ele sînt greu de combătut şi cu neputinţă de biruit, neputînd fi înfrînte cu desăvîrşire de către noi. Una creşte mai mult în partea poftitoare, dar cuprinde prin fire, fără deosebire, materia amîndurora, a sufletului şi a trupului ; căci plăcerea ei e amestecată întreagă în toate mădularele. Cealaltă, stăpînind la început cugetarea, cuprinde ca o iederă tot sufletul şi trupul, făcînd firea leneşă, slăbănoagă şi lăsătoare. Ele nu pot fi scoase şi biruite cu desăvîrşire, înainte de nepătimirea fericită, cînd sufletul primeşte puterea de la Duhul Sfînt în rugăciune, care-i dă slobozire, putere şi pace adîncă în inimă, făcîndu-l să se veselească prin liniştire [187]. Deci, curvia este începătura, împărăteasa, stăpîna şi plăcerea care cuprinde toate plăcerile, avînd ca soaţă trîndăvia, care poartă ca o căruţă greu de biruit pe căpeteniile lui satan. Prin ele au intrat prilejurile patimilor în viaţa amărîţilor de noi.

111. Începutul rugăciunii minţii este lucrarea, apoi puterea curăţitoare a Duhului şi slujba sfîntă cea de taină

ei izbutim adeseori să le eliberăm pe acestea de asemenea porniri. Aceasta echivalează cu supunerea lor lui Dumnezeu. În acest caz rîvna se îndreaptă spre Dumnezeu, pentru a-I sluji Lui. Dar dacă nu va birui şi sufletul va rămîne supus trupului (firii) şi păcatului, rîvna sau mînia s-a prefăcut într-un chin nemilos sufletului, căci s-a prefăcut în ajutătoare a patimilor împotriva sufletului, care nu se simte bine în această robie.

187. Cele mai grele patimi sînt desfrînarea şi trîndăvia. De ele se eliberează fiinţa noastră numai cu ajutorul lui Dumnezeu, obţinut prin pomenirea neîncetată a Lui, sau prin rugăciune continuă. Căci unde este această rugăciune este Duhul Sfînt. Numai această rugăciune, făcută cu puterea Duhului Sfînt, aduce nepătimirea, sau libertatea şi liniştirea.

a minții, precum începutul liniștirii este ieșirea din lucruri și din griji ; mijlocul este puterea luminătoare ; iar sfîrșitul este extazul (ieșirea minții) și răpirea minții la Dumnezeu [188].

112. Ierurgia (slujba sfîntă) duhovnicească, înainte de bucuria viitoare mai presus de minte, este lucrarea minții care jertfește tainic și se împărtășește din Mielul lui Dumnezeu în altarul sufletului. Iar a mînca Mielul lui Dumnezeu în altarul înțelegător al sufletului, înseamnă nu numai a-L înțelege sau a ne împărtăși de El, ci și a ne face ca Mielul, luînd chipul Lui în viitor. Căci aici luăm rațiunile, dar acolo nădăjduim să luăm însăși realitățile tainelor [189].

---

188. Sfîntul Grigorie Sinaitul vede și în rugăciunea minții trei stadii : începutul e sfînta slujbă adusă lui Dumnezeu, ca lucrare curățitoare ; în ea nu e nici o despărțire între efortul omului și puterea curățitoare a Duhului. Stadiul al doilea constă din luminarea minții ; iar al treilea, din extazul sau ieșirea minții din ea spre Dumnezeu. Se aplică aici la rugăciunea minții în inimă cele trei trepte ale urcușului areopagitic, dar treapta desăvîrșirii e identificată aci cu răpirea, sau cu extazul, care nu e decît unirea deplină a minții cu Dumnezeu. Acest al treilea stadiu e ca un fel de moment al jertfei de sine și de înălțare la Dumnezeu, cum se întîmplă cu Hristos în Liturghie, dar și cu noi împreună cu El. Astfel urcușul duhovnicesc al sufletului cu cele trei stadii ale lui : purificarea de grijile lumii, iluminarea și unirea cu Dumnezeu, corespunde cu cele trei faze identice ale Liturghiei : despărțirea de grija cea lumească prin intrarea în biserică, luminarea prin citirile biblice și extazul prin jertfirea noastră împreună cu Hristos.

189. Preocuparea sfîntului Grigorie se restrînge aici la momentul al treilea : al jertfei. Avînd în vedere acest scop final al jertfei, sau al extazului, tot urcușul duhovnicesc poate fi numit o ierurgie (o slujbă sfîntă), sau o Liturghie. Căci culminează și ea nu numai într-o jertfă a celui ce ajunge la extazul rugăciunii, ci și a Mielului, de Care se împărtășește acesta. Căci numai din puterea jertfei sau deplinei dăruiri a Mielului către Tatăl se poate jertfi și mintea celui ce se roagă, uitînd de sine, în plecarea spre Dumnezeu și în unirea cu El. Propriu-zis unirea minții cu Dumnezeu în acest extaz sau în această jertfire a sa este și o unire cu Hristos, Care se jertfește. Mintea este în același timp nu numai jertfă, ci și altar, ca locul cel mai înalt al sufletului, dar și jertfitor, ca una ce

113. Rugăciunea este la începători ca un foc al veseliei, izbucnind din inimă ; la cei desăvîrşiţi, ca o lumină lucrătoare bine mirositoare. Sau iarăşi, rugăciunea este propovăduirea apostolilor, lucrarea credinţei, mai bine zis credinţa nemijlocită, ipostasul celor nădăjduite, dragoste lucrătoare, mişcare îngerească, puterea celor netrupeşti, fapta şi veselia lor, Evanghelia lui Dumnezeu, încredinţarea inimii, nădejdea de mîntuire, semn de curăţie, simbol al sfinţeniei, cunoştinţă a lui Dumnezeu, arătarea Botezului, baia curăţiei, arvuna Duhului Sfînt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării, pecetea lui Hristos, raza soarelui minţii, luceafăr al inimilor, întărirea creştinismului, arătarea împăcării lui Dumnezeu, har al lui Dumnezeu, înţelepciunea lui Dumnezeu, mai bine zis începătura înţelepciunii de sine a lui Dumnezeu, arătarea lui Dumnezeu, lucru al pustnicilor, petrecerea sihaştrilor (isihaştilor), prilej de liniştire, dovada vieţuirii îngereşti. Şi la ce să le mai spunem pe toate ? Rugăciunea este Dumnezeu, care lucrează toate în toţi, deoarece una singură este lucrarea, a Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh, care lucrează toate în Hristos Iisus [190].

---

reprezintă subiectul uman ce se aduce ca jertfă. Mintea jertfeşte Mielul împreună cu sine, sau Mielul jertfeşte mintea împreună cu Sine, pentru că unirea dintre cele două e aşa de mare, că lucrările lor sînt întipărite una în alta, iar subiectele se acoperă. Mielul este în minte, mintea este în Mielul Hristos. Mintea Îl mănîncă apoi, nu numai întrucît Îl înţelege, ci şi întrucît Îl asimilează, făcîndu-se ca El, una cu El, fără confundare. Dar unirea de aici e numai un chip al unirii depline eshatologice, avînd în ea dinamismul care ne duce spre aceea. Aici ne însuşim oarecum numai raţiunile Lui, totuşi în aceste raţiuni (încorporate rezumativ în chipurile pîinii şi vinului), nu sînt numai idei despre El, ci energii în care e prezent El însuşi.

190. În rugăciunea Bisericii dreptcredincioase se cuprinde, în starea de foc curăţitor şi de lumină şi ca o prezenţă a mirelui Hristos, tot conţinutul fructificat şi lucrător al propovăduirii apostolice ; ea e credinţa nemijlocită arătată în trăirea ei, nu exprimată teoretic, sau mijlocit ; în

114. Dacă n-ar fi luat Moise toiagul puterii de la Dumnezeu, nu s-ar fi făcut el însuşi dumnezeu lui Faraon, ca să-l bată pe el şi Egiptul. La fel, dacă mintea n-ar primi în mînă puterea rugăciunii, ar fi cu neputinţă să zdrobească păcatul şi puterile potrivnice.

115. Cei ce zic sau fac ceva fără smerenie se aseamănă celor ce clădesc iarna, sau fără cărămizi. Iar pe aceasta foarte puţini o află şi o cunosc prin cercare şi prin cunoştinţă. Cei ce îndrugă despre ea cuvinte, sînt asemenea celor ce vor să măsoare adîncul fără fund [191]. Noi însă, ca nişte orbi, ajutîndu-ne puţin, în chip tineresc, şi de închipuire, vom zice despre această mare lumină : smerenia nu este nici vorbire smerită şi nu înfăţişează nici chip de smerenie ; cel smerit nu se forţează să cugete smerit, nici nu se dispreţuieşte pe sine smerindu-se, chiar dacă acestea sînt prilejuri şi chipuri ale smereniei, ca înfăţişări deosebite ale ei. Ea este har şi dar de sus [192]. Cum

rugăciune cele mărturisite sînt trăite, cele nădăjduite sînt prezente în ipostasul lor, în realitatea lor consistentă. Rugăciunea e mişcarea curată a minţii spre Dumnezeu, asemenea celei a îngerilor ; rugăciunea binevesteşte în mod fierbinte şi cu putere lucrătoare Evanghelia lui Hristos ; ea e cunoştinţa din experienţă a puterii lui Dumnezeu şi a faptelor mîntuitoare mereu active ale lui Hristos. În rugăciune se arată rodul Botezului. Ea e arătarea lui Dumnezeu în putere. Ea e Dumnezeu însuşi în lucrarea Lui în suflete.

191. Abisul lui Dumnezeu se trăieşte în smerenie, care este ea însăşi prin aceasta un abis, o privire în abisul dumnezeiesc, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin bunăvoinţa sau harul Lui, care s-a deschis omului, făcîndu-l, prin ceea ce vede şi simte, capabil de smerenie. De aceea nu se poate măsura nici Dumnezeu, nici smerenia, cum se măsoară cunoştinţa teoretică despre Dumnezeu şi cum încearcă a măsura cu măsurile ei finite şi pe Dumnezeu. Smerenia, trăind abisul lui Dumnezeu, nu încearcă să definească pe Dumnezeu, cum încearcă totdeauna cugetarea.

192. Smerenia adevărată nu este produsul voinţei de smerenie a credinciosului. Acesta poate arăta cel mult chipuri de smerenie. Smerenia adevărată e darul lui Dumnezeu, e deschiderea lui Dumnezeu, celui ce se roagă, e relaţie vie cu El. Numai prezenţa deschisă a infinităţii lui Dumnezeu copleşeşte cu adevărat sufletul şi-l face să se smerească cu adevărat, cum nu o poate face deplin niciodată numai prin eforturile proprii.

zic părinții, două sînt semnele smereniei : să te ai pe tine mai prejos de toți și să pui în seama lui Dumnezeu isprăvile tale. Cel dintîi este începutul, iar cel de al doilea sfîrșitul. Ea vine în cei ce o caută după ce cunosc și socotesc acestea trei în ei : că sînt mai păcătoși decît toți, că sînt mai răi decît toate făpturile, ca unii ce sînt contrari firii, și că sînt mai de plîns decît dracii, fiindcă sînt slugi dracilor. Aceștia se simt datori să zică : de unde știu eu întocmai păcatele oamenilor, ce fel și cîte sînt ? De unde știu eu că aceia întrec sau ajung păcatele mele ? Și din pricina neștiinței, o, suflete, sîntem mai jos decît toți oamenii, și sub picioarele lor, fiind pămînt și cenușă (Facere XVIII, 27). Și cum nu sînt eu mai rău decît toate, odată ce toate făpturile se găsesc în starea cea după fire, precum au fost făcute, iar eu, pentru fărădelegile nemăsurate, sînt într-o stare potrivnică firii ? Cu adevărat și fiarele și dobitoacele sînt mai curate decît mine păcătosul și de aceea eu sînt dedesubtul tuturor, ca unul ce am căzut în iad încă înaintea morții și acolo zac. Dar cine nu știe, din simțire, că păcătosul este mai rău și decît dracii, ca rob și ca supus al lor, închis încă de aici împreună cu ei în întuneric ? Cu adevărat, cel stăpînit de draci este mai rău decît aceia. De aceea umpli adîncul împreună cu ei, nenorocitule ! Iar dacă sălășluiești în iad și în adîncul fără fund, împreună cu ei, încă înainte de moarte, de ce te amăgești nebunește să te numești pe tine drept, după ce te-ai făcut păcătos și spurcat și demon prin faptele tale cele rele ? Vai de rătăcirea și de amăgirea ta, cinstitorule al demonilor, cîine necurat, aruncat pentru acestea în foc și în întuneric !

116. Puterea rugăciunii mintale, curate și îngerești este, după cuvîntătorii de Dumnezeu, înțelepciune mișcată de Sfîntul Duh. Semnul ei este ca mintea să se privească, în vremea rugăciunii, cu totul fără chip și să nu se vadă nici pe sine, nici altceva întru grosime, ci să se

oprească adeseori şi simţurile sub lumina ei. Căci mintea se face atunci nematerială şi luminoasă, lipindu-se de Dumnezeu într-un chip negrăit, ca să fie un singur Duh cu El (1 Cor. VII, 17)[193].

117. Sînt şapte unelte deosebite care duc şi călăuzesc la smerenia dăruită de Dumnezeu. Ele se susţin şi se nasc una pe alta. Acestea sînt : tăcerea, smerita cugetare, vorbirea smerită, purtarea smerită, ocărîrea de sine, zdrobirea inimii, rămînerea totdeauna la urmă. Tăcerea întru cunoştinţă naşte smerita cugetare. Iar din smerita cugetare se nasc cele trei înfăţişări ale smereniei : grăirea cu smerenie, purtarea smerită şi ocărîrea de sine. Aceste trei înfăţişări nasc zdrobirea inimii, care vine din îngăduirea de sus a ispitelor, pe care părinţii o numesc şi pedepsire cu bun rost (din iconomie) şi smerire de la draci. Iar zdrobirea inimii face cu uşurinţă sufletul să se simtă, cu lucrul, mai prejos de toţi şi în urma tuturor şi stăpînit de toţi. Aceste două chipuri din urmă aduc smerenia desăvîrşită şi dăruită de Dumnezeu, care este puterea pe care o numesc (părinţii) desăvîrşirea tuturor virtuţilor. Ea pune isprăvile în seama lui Dumnezeu. Deci

193. Aceasta e lumina pe care spuneau isihaştii că o văd în vremea rugăciunii minţii. Sfîntul Grigorie Sinaitul afirmă că ea înseamnă în acelaşi timp lipsa oricărui chip. Nici Dumnezeu nu e văzut ca chip, nici mintea nu primeşte un «chip», cum primeşte de la lucruri, sau de la gîndurile mărginite (un chip intelectual sau moral mărginit). Mintea a devenit o lumină fără margini, sau şi-a regăsit caracterul indefinit, pentru că s-a unit cu lumina nemărginită a lui Dumnezeu. Coincidenţa paradoxală între lumină şi lipsa de chip constă şi în faptul că mintea se trăieşte acum ca subiect pur şi indefinibil, dar tocmai prin aceasta se cunoaşte acum ca ceea ce este cu adevărat, nestrîmtorată obiectual. Iar la starea aceasta a putut reveni pentru că s-a întîlnit cu Dumnezeu în calitatea Lui de Subiect pur şi indefinibil, model şi izvor de putere al calităţii minţii, de a fi un astfel de subiect. Mintea devine, aşa zicînd, coextensivă şi cointensivă cu Dumnezeu, dar din harul Lui. Cele două subiecte sînt unite în iubire atît de mult că nu mai cunosc nici o separaţie între ele. Dar mintea trăindu-se astfel, se trăieşte unită cu El într-o supremă evidenţă.

înainte de toate este tăcerea, din care se naşte smerita cugetare, iar aceasta naşte cele trei înfăţişări ale smereniei. Cele trei înfăţişări nasc apoi chipul cel unul al ei, sau zdrobirea inimii. Iar acest chip al smereniei naşte pe al şaptelea, care e dedesubtul tuturor celor ale primei smerenii. Pe el îl numesc (părinţii) şi smerenia din iconomie. Iar smerenia din iconomie aduce smerenia dăruită de Dumnezeu, pe cea desăvîrşită, necăutată şi adevărată. Cea dintîi (zdrobirea inimii) se naşte cînd omul e părăsit şi biruit, zdrobit şi stăpînit de toată patima, încît, învins cu gîndul şi cu duhul, nu mai află nici un ajutor de la fapte sau de la Dumnezeu, sau peste tot de la cineva, în aşa măsură că puţin îi mai trebuie să ajungă la deznădejde. De nu va fi smerit cineva astfel în toate, nu se va putea frînge pe sine şi socoti mai prejos de toţi şi sluga tuturor şi mai rău chiar decît dracii, ca unul ce e asuprit şi biruit de ei. Aceasta este smerenia adusă de purtarea de grijă a lui Dumnezeu din iconomie. Prin ea se dă a doua şi cea mai înaltă smerenie de la Dumnezeu, care este puterea dumnezeiască ce lucrează şi face toate. Prin aceasta se vede pe sine totdeauna instrumentul ei şi prin ea lucrează cele minunate ale lui Dumnezeu.

118. Este cu neputinţă de aflat în vremea noastră vedere duhovnicească a luminii ipostatice, minte fără năluciri şi fără împrăştiere, lucrare adevărată a rugăciunii, izvorînd pururea din mijlocul inimii, înviere şi întindere a sufletului, uimire dumnezeiască şi plecare în zbor din toate cele de aici, extaz deplin al înţelegerii din simţuri întru Duhul, răpirea minţii din puterile sale, mişcare îngerească a sufletului, îndreptată şi călăuzită de Dumnezeu spre nemărginire şi înălţime. Pentru că astăzi împărăţesc în noi cu silnicie patimile, pentru mulţimea ispitelor. Mintea petrece în cele mai uşoare, iar pe acestea şi le năluceşte înainte de vreme. În felul acesta, pierzînd şi puţina putere dată ei de Dumnezeu, se face moartă în

toate privinţele. De aceea, folosindu-se de multă dreaptă socoteală, nu trebuie să caute cele ale vremii, înainte de vreme, nici să arunce cele din mînă şi să nălucească altele. Căci mintea tinde prin fire să alcătuiască cu uşurinţă năluciri, cu privire la cele spuse mai înainte şi să făurească plăsmuiri despre cele la care n-a ajuns. De aceea nu mică este temerea, ca unul ca acesta să se lipsească şi de cele ce i s-au dat şi să-şi piardă adesea mintea, lăsîndu-se amăgit şi făcîndu-se un făuritor de năluci şi nu un isihast (un trăitor al liniştii) [194].

119. Nu numai credinţa, ci şi rugăciunea care se lucrează şi lucrează este har. Căci ea face arătată credinţa adevărată, care are în sine vieţuirea lui Iisus şi care lucrează şi e lucrată prin dragoste în Duh [195]. Deci cel ce nu are dragoste lucrătoare în sine, are o credinţă potrivnică, moartă şi fără viaţă. Dar nici nu poate fi numit credincios cu adevărat cel ce crede numai cu cuvîntul simplu şi nu-şi arată credinţa lucrătoare prin porunci, sau în Duhul. Drept aceea trebuie să o arate descoperită în sporirea prin fapte, sau lucrînd şi luminînd în lumina faptelor. Căci zice apostolul : «Arată-mi credinţa ta din faptele tale şi eu îţi voi arăta faptele mele din credinţa mea» (Iacob II, 18). El arată aci că credinţa harului se vede din

194. Aluzie la unii care îşi închipuiau că văd chipuri şi o lumină asemenea celei materiale în timpul rugăciunii minţii, fiind influienţaţi de masaliani sau bogomili (Jean Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, p. 35. Vezi şi *Viaţa lui Maxim Cavsocalivitul*, scrisă de Nifon, în Analecta Bollandiana, nr. cit. p. 50). Lumina de care vorbeau isihaştii era fără chip şi nematerială, cum spune sfîntul Grigorie Sinaitul în cap. 116 şi chiar în acest cap. (118). Deşi o numeşte lumină ipostatică, el înţelege prin ea evidenţa intensă ce iradiază din Persoana lui Hristos. Cei ce îşi nălucesc asemenea lumini materiale sînt stăpîniţi de patimi.

195. Cuvîntul grecesc ἐνεργουμένη are şi înţeles pasiv şi înţeles activ. De fapt rugăciunea aceasta e şi lucrată de om, dar şi lucrează ca putere a Duhului, nefiind produsă numai de om. Ca una ce lucrează are şi o mare eficacitate transformatoare asupra sufletului. E ceva analog cu credinţa cu care stă în strînsă legătură.

faptele poruncilor, precum poruncile se lucrează și luminează prin credința din har. Căci credința este rădăcina poruncilor, mai bine zis izvorul care le udă spre creștere. Ea se împarte în două, în mărturisire și har, chiar dacă e prin fire neîmpărțită [196].

120. Scara mică și mare și scurtă a celor de sub ascultare are cinci trepte care duc spre desăvîrșire. Cea dintîi este lepădarea, a doua supunerea, a treia ascultarea, a patra smerenia, a cincea dragostea care este Dumnezeu. Lepădarea ridică din iad pe cel ce zace acolo și slobozește pe cel robit de cele materiale. Supunerea a aflat pe Hristos și slujește Lui, cum zice El însuși : «Cel ce-Mi slujește Mie, Îmi urmează Mie, și unde sînt Eu, acolo va fi și slujitorul Meu» (Ioan XII, 26). Dar unde este Hristos ? Șezînd de-a dreapta Tatălui (Rom. VIII, 34). Prin urmare acolo trebuie să fie și slujitorul, unde este Cel slujit, punîndu-și piciorul ca să urce, sau urcînd împreună cu modurile lui Hristos înainte de a ajunge acolo [197]. Iar ascultarea lucrătoare prin porunci întocmește scara din felurite virtuți și le așază pe acestea în suflet, ca pe niște trepte (Ps. LXXXIII, 6). De pe aceasta luîndu-l pe unul ca acesta smerenia, care înalță, îl duce sus la cer, predîndu-l iubirii, împărăteasa virtuților [198] și înfățișîndu-l îna-

196. Mărturisirea e a credinciosului, iar harul al lui Dumnezeu. Amîndouă formează credința. Din amîndouă izvorăsc faptele. De aceea în fapte se arată lumina credinței, sau a harului și a mărturisirii, a puterii lui Dumnezeu și a omului restabilit prin har în propria lui putere.

197. A urca «împreună cu modurile (τρόποι) lui Hristos» înseamnă a urca împreună cu modurile în care a realizat El în concret virtuțile. Căci virtuțile sînt, după sfîntul Maxim Mărturisitorul, modurile de actualizare a rațiunilor firii umane. Adică cel ce vrea să ajungă la Tatăl, unde este Hristos, trebuie să treacă prin ascultare, smerenie, blîndețe, moarte (jertfă), înviere și înălțare împreună cu El. Numai așa se poate ajunge la treapta supremă a îndumnezeirii și a slavei.

198. Toate virtuțile sînt ca treptele unei scări spre cer, spre îndumnezeire. Dar smerenia e dincolo de continuitatea formată de ele. Ea e un act de transcendere a ceea ce poate realiza firea. Un act produs cu firea

intea lui Hristos. Astfel, cel ce se supune cu adevărat ajunge la cer cu uşurinţă prin scara cea scurtă.

121. O cale mai scurtă spre împărăţiile de sus, prin scara cea mică a virtuţilor, nu este decît omorîrea celor cinci patimi ce se împotrivesc ascultării, adică omorîrea neascultării, a împotrivirii în cuvînt, a voinţii de a-şi plăcea lui însuşi, a îndreptăţirii de sine şi a părerii stricăcioase de sine. Căci acestea sînt mădulare şi părţi ale dracului răzvrătit care înghite pe cei mincinoşi dintre ascultători şi-i trimite balaurului din adînc. Neascultarea este gura iadului, împotrivirea în cuvînt este limba lui, subţire ca o sabie ; plăcerea de sine sînt dinţii lui ascuţiţi pe tocilă ; îndreptăţirea de sine este pieptul lui ; iar părerea de sine, care trimite în iad, este duhnirea pîntecelui lui a toate mişcător [199]. Cel ce biruie pe cea dintîi, prin ascultare, le-a tăiat pe celelalte dintr-odată şi urcă degrabă la ceruri printr-o singură treaptă. Lucru cu adevărat minunat şi dintre cele mai negrăite şi mai neînţelese este că Domnul ne-a dăruit prin iubirea Sa de oameni ca, printr-o singură virtute, adică prin ascultare, să urcăm înainte de vreme la ceruri, precum printr-o singură neascultare am coborît sau coborîm la iad.

---

de harul lui Dumnezeu, după ce aceasta a urcat pînă unde a putut ea. În smerenie nu mai e nici un efort al omului. Ea e dumnezeiască. Ea e cea mai mare (virtute), sau dincolo de mărimile omeneşti.

199. Sînt de remarcat legăturile interioare ce le află sfîntul Grigorie Sinaitul între patimi şi treptele iadului, ca o scară inversă a virtuţilor ce duc la cer. Neascultarea e gura iadului, pentru că de la ea începe iadul ruperii legăturii omului cu Dumnezeu şi cu semenii, sau iadul însingurării. Contrazicerea în cuvînt e limba subţire, inventivă, rafinată în găsirea motivelor de contrazicere şi de ceartă ; cel ce se îndreptăţeşte el însuşi pe sine, îşi umflă pieptul de mîndrie etc. Treptele iadului sînt încorporate în mădularele subiectului de căpetenie al demonilor. El însuşi încorporează tot iadul. Propriu-zis n-ar fi iad dacă n-ar fi el. El suflă răutatea lui în tot cuprinsul iadului. Răul iradiază în primul rînd din centrele personale ale demonilor şi apoi şi ale oamenilor răi. Toată această ţîşnire a răului din ei constituie iadul. Iadul are astfel un caracter personal.

122. Omul este numit o altă lume, îndoită şi nouă, după dumnezeiescul apostol care zice : «Dacă este cineva în Hristos, este zidire nouă» (2 Cor. V, 17). De fapt omul se face prin virtute şi se numeşte şi cer şi pămînt şi toate cîte este lumea. Pentru el este tot cuvîntul şi toată taina, cum zice Teologul [200]. De oarece lupta noastră nu este împotriva sîngelui şi a trupului, ci împotriva începătoriilor, a stăpîniilor întunericului veacului acestuia, a duhurilor răutăţii în cele cereşti, a stăpînitorului văzduhului (Efes. II, 2 ; VI, 12), cum zice apostolul, e potrivit ca cei ce ne războiesc puterile noastre sufleteşti întru ascuns să fie văzuţi ca o altă lume mare a firii. Căci cele trei căpetenii care se împotrivesc celor ce se nevoiesc se războiesc împotriva celor trei părţi ale omului. Fiecare este războit de ele din partea din care lucrează şi înaintează. Balaurul, căpetenia adîncului, se ridică cu război împotriva celor ce au luarea aminte din inimă, ca unul ce-şi are puterea îndreptată spre pofta de la brîu şi de la buric. El ascute împotriva lor, prin uriaşul uitării plăcute, puterile arzătoare ale săgeţilor aprinse (Efes. VI, 10) ; şi avînd pofta din om ca o altă mare şi ca un alt adînc, pătrunde şi se tîrăşte în ea, o tulbură şi o umple de zoaie, făcînd-o să fiarbă (Iov XLI, 29) [201]. Apoi o aprinde spre împreunări

200. Nouă ni se adresează tot cuvîntul. Dumnezeu n-ar vorbi prin lume şi prin Revelaţie dacă n-ar fi omul. Dumnezeu Cuvîntul nu S-ar fi întrupat, luînd trup omenesc, dacă n-ar fi fost omul. Pentru noi e taina faptului că Dumnezeu vorbeşte cu creatura şi tot pentru noi e taina îndumnezeirii acesteia. Fără noi, Dumnezeu ar rămîne un abis de taină nerevelată. Tainele dumnezeieşti se fac cunoscute prin cuvînt pentru noi.

201. Aici se afirmă, contrar acuzei că isihaştii socoteau că locul inimii este în buric şi trebuie să-şi îndrepte privirea spre el, că acolo este centrul poftei. Vasile de la Poiana Mărului va respinge şi el aceste acuze rău voitoare în *Cuvînt înainte* la scrierile sfîntului Grigorie Sinaitul şi Filotei Sinaitul. Ceea ce se spune aici despre balaurul care aruncă torente de plăceri în marea poftei exprimă în termeni de spiritualitate teme din pictura bizantină a iadului (în pridvorul bisericii ortodoxe). Adîncului şi mocirlei poftei iadului îi corespunde abisul nesăturat al poftei,

şi o inundă prin torente de plăceri, dar nu o umple niciodată, fiind nesăturată. Iar stăpînitorul lumii acesteia se împotriveşte celor ce se îndeletnicesc cu virtutea prin fapte, dînd lupta împotriva iuţimii. Pregătindu-şi, prin uriaşul lenii [202] şi al nepăsării [203], toate farmecele patimilor, poartă război de gînd cu iuţimea ca şi cu o altă lume, ca într-un teatru sau loc de întrecere, biruind sau fiind biruit de cei ce luptă cu el pururea bărbăteşte şi pricinuindu-le cununi sau ruşine înaintea îngerilor. El îşi mînă neîncetat rîndurile lui de bătaie împotriva noastră, războindu-se cu noi. În sfîrşit, stăpînitorul văzduhului năvăleşte asupra celor a căror înţelegere se îndeletniceşte cu

---

iar acestuia îi corespunde balaurul care varsă torente de apă mocirloasă în poftă. Mîniei sau iuţimii îi corespunde stăpînitorul lumii acesteia pămînteşti (deosebit de stăpînitorul mării poftei), care injectează patimi de stăpînire lumească în cei ce se lasă înrîuriţi de el, dar care pot să-l biruiască prin mînia bărbătească întoarsă împotriva lui şi a oricărei frici de el. Îngerii, stînd gata să răsplătească cu cununi pe cei ce luptă suferind de la cei ce se fac instrumentele acestui stăpînitor, apar mai ales în icoanele mucenicilor. În sfîrşit stăpînitorul văzduhului îşi trimite atacurile împotriva minţii ce se îndeletniceşte cu cunoaşterea, îndemnînd-o la făurirea de idei contrare lui Dumnezeu, cu filosofii înalte, cu imaginaţii, căci înseşi momelele lor iau forma de gînduri «înalte» sau de năluciri luminoase în sensul material sau intelectual al cuvîntului. El comandă duhurile intelectuale, ale văzduhului, ale pretinselor înălţimi, detaşate de cele pămînteşti. Astfel duhurile stăpînesc sau vor să stăpînească marea, pămîntul şi văzduhul, sau pofta, iuţimea şi mintea. Mai sus de acolo nu pot ajunge, căci mai sus de acolo e cerul liber de toate acestea : cerul curăţiei, al smereniei, al bunătăţii şi al adevăratei lumini sau cunoaşteri dumnezeieşti, transcendente creaţiunii care poate fi robită păcatului prin despărţirea omului de Dumnezeu.

202. Stăpînitorul pămîntului dă luptă împotriva iuţimii pentru a o cîştiga de partea lui, pentru a nu i se mai împotrivi. El o face aceasta aprinzînd-o pentru puterea lumească, pentru apărarea ei.

203. Ideea despre cei trei uriaşi : lenea, nepăsarea, neştiinţa, e luată de la Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae*, Filoc. rom. I, p. 326. Dar aici se face o aplicare complexă a lucrării acestor trei căpetenii ale patimilor, aducîndu-se în legătură cu cele trei puteri ale sufletului şi cu cele trei părţi ale creaţiunii.

vederea sau cu contemplaţia, făurind năluciri, ca unul ce este aproape de latura raţională şi înţelegătoare, împreună cu duhurile răutăţii din văzduh. Prin uriaşul neştiinţei, tulbură cugetarea îndreptată în sus, ca pe un alt cer raţional şi punînd înaintea ei plăsmuirile şi nălucirile ceţoase ale duhurilor, pe care le înfăţişează amăgitor ca pe nişte fulgere, trăsnete, furtuni şi bubuituri, vîră spaima în ei. Deci fiecare se împotriveşte alteia, războindu-i prin una din cele trei părţi ale sufletului. Şi prin ceea ce poartă cineva război, prin aceea şi cîştigă [204].

123. Fiind odinioară şi ei minţi şi căzînd din nematerialitatea şi subţirimea lor, a dobîndit fiecare o oarecare grosime materială, primind un trup potrivit cu rostul şi cu lucrarea sa, de care este îmbibat, lucrînd prin el. Pierzînd şi ei ca şi omul bucuria îngerească şi lipsindu-se de desfătarea dumnezeiască, pătimesc şi ei ca şi noi voluptatea pămîntească, ajunşi şi ei oarecum materiali, prin deprinderile patimilor trupeşti. Nu trebuie deci să ne mirăm dacă şi sufletul nostru zidit după chipul lui Dumnezeu, raţional şi înţelegător, s-a făcut dobitocesc şi nesimţitor şi aproape fără minte, prin plăcerile de lucrurile materiale, nemaicunoscînd pe Dumnezeu. Căci deprinderea preface firea şi schimbă lucrarea liberei alegeri. Astfel unele duhuri sînt materiale, greoaie, greu de potolit, mînioase şi răzbunătoare, ca nişte fiare mîncătoare de trupuri, cu guri căscate spre plăcere şi voluptate, ca nişte cîini care ling sînge şi se hrănesc cu putreziciuni ce duhnesc. Ele au drept locuinţă şi desfătare iubită trupurile groase şi materiale. Altele sînt desfrînate şi băloase, ca nişte lipitori din mocirla poftei, ca nişte broaşte şi şerpi, preschimbîndu-se uneori şi în peşti şi tîrîndu-se spre să-

204. Aşa cum demonii pot cîştiga cele trei puteri ale sufletului ca să le slujească, desfigurîndu-le, tot aşa ei pot fi biruiţi prin acestea trei, cînd se menţin la întrebuinţarea lor cea după fire, sau sînt readuse la această stare prin har sau chiar întărindu-se prin biruinţă.

rătura plăcerii desfrînate, care este bucuria lor. Plutind în oceanul băuturii ca unele ce sînt lunecoase prin fire și se bucură de umezeala plăcerilor neraționale, ridică în suflete pururea valuri de gînduri, de întinăciuni și de furtuni. Altele iarăși sînt ușoare și subțiri, ca niște duhuri aeriene. Ele suflă în partea contemplativă a sufletului, aducînd în ea vînturi puternice și năluciri. Uneori iau și chipuri de păsări sau de îngeri, ca să amăgească sufletul. Deasemenea dau chip amintirilor despre unele persoane și lucruri cunoscute, prefăcînd și abătînd toată vederea duhovnicească mai ales în cei ce se luptă încă și nu au ajuns la curăție și la discernămîntul duhovnicesc. Nu este lucru duhovnicesc al cărui chip să nu-l ia pe nebăgate de seamă prin nălucire. Căci și aceștia se înarmează potrivit cu starea și cu măsura sporirii celor atacați, aducînd rătăcire în loc de adevăr și nălucire în loc de vedere și prin acestea sălășluindu-se în suflete. Despre aceștia mărturisește Scriptura cînd vorbește despre fiarele cîmpului, despre păsările cerului și despre tîrîtoarele pămîntului (Osea II, 14). Prin acestea a arătat duhurile răutății.

124. În cinci feluri se naște în noi răscoala patimilor și se stîrnește războiul trupului împotriva sufletului. Uneori prin aceea că trupul face o rea întrebuințare de făpturi (abuzează de ele) ; alteori prin aceea că încearcă să lucreze cele contrare firii, ca fiind potrivite cu firea ; alteori iarăși e înarmat de draci împotriva sufletului, aflîndu-se într-o dulce prietenie cu aceia. Se întîmplă însă uneori că și trupul însuși prin sine se dedă la neorînduieli, fiind străbătut de patimi. La urma tuturor, războiul e stîrnit și din pizma dracilor, care au îngăduință să ni se împotrivească pentru a ne smeri, cînd nu au izbutit prin nici una din cele amintite.

125. Dar pricinile războiului sînt cu deosebire trei și ele se nasc din toate și prin toate : deprinderea, reaua întrebuințare a lucrurilor și pizma și războiul dracilor, în

urma îngăduinţii. Iar răscoala sau pofta trupului împotriva sufletului şi a sufletului împotriva trupului (Galat. V, 17), înfăţişează acelaşi chip în ce priveşte lucrarea şi deprinderea, fie că e vorba de patimile trupului împotriva sufletului, fie că e vorba de virtuţile sufletului împotriva trupului. Iar uneori se luptă împotriva noastră cu cutezanţă însuşi vrăjmaşul, fără să ţie seama de nimic şi fără nici o pricină, ca un neruşinat ce este. Deci, prietene, nu da lipitorii hămesite de sînge putinţa să-ţi sugă vinele. De asculţi acest sfat, nu va putea niciodată să vomeze sînge. Nici nu ceda şarpelui şi balaurului pămînt pînă la săturare şi vei călca cu uşurinţă peste trufia leului şi a balaurului (Ps. XC, 17). Suspină pînă ce, dezbrăcîndu-te, te vei îmbrăca cu locuinţa de sus (2 Cor. V, 2) şi cu înfăţişarea Celui ce te-a făcut pe tine după chipul lui Iisus Hristos (Colos. III, 10).

126. Cei ce s-au făcut cu totul trup şi au îmbrăţişat iubirea de sine, robesc plăcerii şi slavei deşarte. În ei s-a înrădăcinat pizma. Căci topindu-se de invidie şi privind cu amărăciune la faptele bune ale aproapelui, bîrfesc cele bune ca şi cînd ar fi rele şi roade ale rătăcirii. Ei nu primesc şi nu cred nici cele ale Duhului şi nu pot vedea sau cunoaşte nici pe Dumnezeu, din pricina puţinei lor credinţe. Unii ca aceştia, după orbirea şi puţina lor credinţă, vor auzi acolo cu dreptate spunîndu-li-se : «Nu vă ştiu pe voi» (Matei XXV, 12). Credinciosul care întreabă trebuie sau să creadă, auzind cele ce nu le ştie, sau să le înveţe pe cele care le crede, sau să înveţe pe alţii cele pe care le-a cunoscut şi să înmulţească fără pizmă talantul în cei ce-l primesc cu credinţă. Dacă nu crede cele ce nu le ştie şi dispreţuieşte pe cele pe care nu le cunoaşte şi învaţă pe alţii cele ce nu le-a învăţat el însuşi, pizmuind pe cei ce le învaţă cu fapta, partea lui va fi, fără îndoială, cu cei ce au mult venin de amărăciune, fiind împreună certat cu aceia (Fapte VIII, 28).

127. Orator este, după cei cu adevărat înțelepți în cuvînt, cel ce cuprinde pe scurt lucrurile prin știința generală și le deosebește și le unește ca pe un trup, arătîndu-le de aceeași putere, după deosebirea și unitatea lor. Acesta este oratorul care demonstrează. Iar cuvîntător duhovnicesc este cel ce deosebește și unește cele cinci însușiri generale distincte ale lucrurilor, pe care le-a unit Cuvîntul, întrupîndu-Se, prin cuvîntul cuprinzător, printr-o anumită calitate a glasului, cuprinzînd, ca fiind cuvîntător, toate. El le arată altora nu numai prin simplul cuvînt doveditor ca cei din afară, ci din vederile descoperite lui despre lucruri, putînd să și lumineze pe alții [205].

Iar filozof adevărat este cel care, din făpturi, cunoaște pricina făpturilor, sau din cauză — făpturile, în temeiul unirii mai presus de minte și a credinței nemijlocite, în urma căreia nu numai învață, ci și pătimește cele dumnezeiești. Sau iarăși filozof este cu deosebire cel a cărui minte a ajuns la făptuirea, la vederea și la petrecerea cea după Dumnezeu. Dar filozof desăvîrșit este cel a cărui minte a dobîndit filozofia, sau mai bine zis filotheia morală, naturală și teologică, învățînd din cea morală, faptele, din cea naturală, rațiunile, iar din cea teologică, vederea și exactitatea dogmelor [206].

---

205. Aici sfîntul Grigorie Sinaitul folosește ideea sfîntului Maxim Mărturisitorul despre cinci aspecte distincte și unite în creațiune și reîntărite în unitatea lor în Hristos: substanță, timp, loc, putere, mișcare. Dar sfîntul Grigorie leagă această idee de distincția pe care o face între oratorul care demonstrează distincția și unitatea aspectelor lumii, față de cuvîntătorul duhovnicesc care trăiește distincția și unitatea lor în Hristos. El contemplă sau vede duhovnicește ceea ce comunică. Cuvîntarea lui e cuprinzătoare nu prin legătura logică între cuvinte, care redă legătura rațională între lucruri, ci prin însăși calitatea glasului care se resimte de experiența unirii cu Hristos și de unitatea tuturor în Hristos.

206. Filozof adevărat este cel ce nu rămîne numai la făpturi, ci se înalță la cauză prin unirea mai presus de minte cu acea cauză și prin credința nemijlocită, adică bazată sau verificată prin experiența nemijlocită a Celui crezut. Acela e filozof adevărat, pentru că s-a unit prin

Sau iarăşi cuvîntător dumnezeiesc în cele dumnezeieşti este cel ce deosebeşte cele ce sînt în chip existent (cele necreate) de cele ce simplu sînt (cele create) şi de cele ce nu sînt şi arată raţiunile celor dintîi din raţiunile celor din urmă. Şi din raţiunile acestora vede raţiunile acelora prin insuflarea dumnezeiască ; iar lumea cunoscută cu mintea şi nevăzută, o cunoaşte din cea supusă simţurilor şi văzută, precum cea supusă simţurilor şi văzută din cea nevăzută şi nesupusă simţurilor, asemănîndu-le între ele, pe cea văzută ca chip al celei nevăzute şi pe cea nevăzută ca arhetip al celei văzute. Alăturatu-s-au, zice, chipurile celor fără chip şi formele celor fără formă [207]. Căci prin aceea se cunoaşte duhovniceşte aceasta şi prin aceasta aceea, şi fiecare din ele poate fi văzută limpede în cealaltă şi se poate exprima prin cuvîntul adevărului. Nu e trebuinţă de a da chip cunoştinţei adevărului, care luminează ca soarele, prin cuvinte mai depărtate sau alegorice, şi raţiunile adevărului amîndurora pot

---

experienţă cu Persoana din Care izvorăşte toată înţelepciunea, dar Care e mai presus de orice înţelegere. El nu e numai învăţat de altcineva despre cele dumnezeieşti, ci le şi pătimeşte prin experienţă, adică i se impun ca realitate neprodusă sau neinventată de el. Filozof adevărat este cel ce a dobîndit înţelepciunea atît în fapte, cît şi în contemplare şi în vieţuire. Cînd îi lipseşte ceva din acestea nu e filozof adevărat, căci n-are înţelepciunea întreagă, sau înţelepciunea lui nu se întregeşte din toate modurile de activitate. Filozof adevărat e mai degrabă un filoteu, adică un iubitor de Dumnezeu, căci înţelepciunea pe care o iubeşte el este înţelepciunea nesfîrşită, vie şi de viaţă dătătoare, ipostasiată întreagă în Persoana supremă a Cuvîntului lui Dumnezeu. De aceea iubirea de înţelepciune (filo-sofia) adevărată este numită mai degrabă filo-teia (iubire de Dumnezeu.

207. Cele cu chipuri pot fi mijloace prin care se pot cunoaşte ca arhetipuri cele fără chip. Căci în cele fără chip sînt date potenţial chipurile celor create. De aceea privind la cele cu chipuri trebuie să străbatem în ele pînă la ceea ce e în ele dincolo de chip, ca fundament al chipului. În chipul unei persoane trebuie să trăim ceea ce e mai presus de chip în ea, dar are virtualitatea chipului ei. Numai aşa putem urca pînă la Cel care e dincolo de nechipul legat organic de chipul persoanei create.

fi dovedite şi lămurite în modul cel mai clar prin ştiinţă şi putere duhovnicească, întrucît una din aceste lumi ne este pedagog, iar cealaltă, casă veşnică, dumnezeiască, devenită pentru noi vădită [208].

Iar filozof dumnezeiesc este cel ce s-a unit prin fapte şi vedere nemijlocit cu Dumnezeu, ajungînd şi numindu-se prieten al Lui, ca unul ce iubeşte Înţelepciunea primă, făcătoare şi adevărată, mai mult decît orice altă prietenie, înţelepciune şi cunoştinţă [209]. Iar filolog (iubitor de cuvînt) şi filozof propriu-zis (chiar dacă părerea obştească, furînd numele filozofiei a uitat aceasta, cum zice marele Grigorie) e cel ce iubeşte şi cercetează înţelepciunea de aici a zidirii lui Dumnezeu, ca ultimul ei ecou, dar nu se îndeletniceşte cu această filozofie cu mîndrie, pentru lauda şi slava omenească, ca să nu fie iubitor de cele materiale, ci e un iubitor al înţelepciunii lui Dumnezeu, arătată în natură şi în mişcarea ei.

Iar cărturar este cel ce a învăţat cele ale Împărăţiei lui Dumnezeu, adică tot cel ce prin faptă se îndeletniceşte cu vederea (contemplarea) lui Dumnezeu şi stăruieşte în linişte (isihie). Acesta scoate din vistieria inimii sale noi şi vechi (Matei XIII, 52), adică învăţături evanghelice şi prooroceşti, sau din Noul şi Vechiul Testament, fie lu-

---

208. Fundamentul nostru transcendent, care poartă în sine, fără chip, chipul nostru, este totodată ultima şi cea mai intimă casă în care vom ajunge în viaţa viitoare. E casa noastră cea mai intimă, vatra noastră. Ea e numită casă pentru că ne este locul de pornire cel dintîi şi locul din urmă şi veşnic şi în ea ne simţim ca acasă, mai acasă ca oriunde, avînd toată căldura şi familiaritatea celei mai proprii case a noastre. Ea are o căldură familiară, pentru că această casă este Persoana supremă unde avem obîrşia noastră şi iubirea deplină. Ea e Dumnezeu-Cuvîntul.

209. A iubi înţelepciunea înseamnă a iubi pe Dumnezeu, Înţelepciunea cu faţă de Persoană, Înţelepciunea ipostasiată, sau ipostatică. Numai o Persoană are în ea concentrată înţelepciunea nesfîrşită, vie şi activă, iubitoare şi binefăcătoare. Numai o astfel de Înţelepciune o poţi iubi ca pe un prieten, pentru că şi ea te iubeşte ca prieten. Prietenia ei depăşeşte orice prietenie, dar şi prietenia noastră faţă de ea. Din ea izvorăşte toată înţelepciunea şi prietenia noastră.

cruri de învățătură și lucruri de făptuire, fie învățături ale Legii și învățături apostolice. Căci acestea sînt tainele cele noi și vechi, pe care cărturarul făptuitor le scoate la iveală, învățîndu-se viețuirea cea plăcută lui Dumnezeu. Cărturar este tot cel ce se îndeletnicește cu lucrarea, cel ce se ocupă încă trupește cu faptele. Iar cuvîntător dumnezeiesc e tot cel ce se îndeletnicește cu cunoașterea firii, care stă în mijlocul cunoștințelor și al rațiunilor lucrurilor și dovedește toate în Duh prin puterea deosebitoare a rațiunii. În sfîrșit, filozof adevărat este cel ce are în sine nemijlocit și întru cunoștință unirea cea mai presus de fire cu Dumnezeu [210].

128. Cei ce scriu și grăiesc fără Duh, voind să zidească Biserica, sînt sufletești, cum zice undeva dumnezeiescul apostol, neavînd Duh (Iuda 19). Unii ca aceștia sînt supuși blestemului care zice : «Vai celor cuminți în ochii lor și învățați înaintea lor» (Isaia V, 21). Căci «grăiesc de la ei și nu Duhul lui Dumnezeu este cel ce grăiește în ei», după cuvîntul Domnului (Matei X, 20). Cei ce vorbesc din gîndurile lor, înainte de a le curăți, au fost amăgiți de

---

210. În ultimele rînduri se face o gradație între cărturar, cuvîntător și filozof dumnezeiesc. E gradația obișnuită a vieții duhovnicești : făptuitorul, cunoscătorul rațiunilor dumnezeiești din natură și cel ce se unește nemijlocit și mai presus de fire cu Dumnezeu. La cunoașterea reală a rațiunilor dumnezeiești ale naturii nu se poate ajunge înainte de curățirea prin fapte, căci omul pătimaș nu vede rațiunile dumnezeiești de loc, sau le strîmbă cu patimă ; iar la unirea nemijlocită cu Dumnezeu nu se poate ajunge fără curățirea prin fapte și fără cunoașterea distinctă a rațiunilor Lui din făpturi.

«Cărturar» poate însemna aici și scriitor (γραμματεύς). Acesta scrie legile de bază ale vieții duhovnicești în sine prin fapte. Cuvîntătorul sau cunoscătorul rațiunilor din lume le ia pe acestea la cunoștință și le comunică și altora. Iar iubitorul de înțelepciune (filozoful) se ridică peste aceste două trepte la unirea cu Dumnezeu cel personal, izvorul legilor vieții duhovnicești și al rațiunilor-cuvinte ale lumii, prin care ne provoacă să-L cugetăm și să răspundem cugetării și cuvintelor ce ni le adresează, dezvoltîndu-ne ca ființe drept-cugetătoare și responsabil-cuvîntătoare, dezvoltîndu-ne în acord cu El.

duhul părerii de sine. Despre aceştia zice proverbul : «Am văzut om socotindu-se în sine că este înţelept, însă mai multă nădejde are nebunul decît acesta» (Pilde XXVI, 12). Iar Înţelepciunea ne spune : «Nu fiţi înţelepţi întru voi înşivă» (Pilde III, 7). Dar şi dumnezeiescul apostol, cel plin de Duhul, mărturiseşte zicînd : «Nu sîntem destoinici de la noi, ci destoinicia noastră e de la Dumnezeu» (2 Cor. III, 5), sau : «Ci grăind ca de la Dumnezeu, înaintea lui Dumnezeu, întru Hristos» (2 Cor. II, 17). Iar cuvintele acelora sînt neplăcute şi neluminate. Căci nu grăiesc împărtăşindu-se din izvorul viu al Duhului, ci dintr-o inimă asemenea unei bălţi puturoase, în care se hrănesc lipitorile, şerpii şi broaştele poftelor, înfumurării şi neînfrînării. Apa cunoştinţei lor este tulbure şi rău mirositoare şi stătută. Cei ce beau din ea se îmbolnăvesc, se umplu de greaţă şi varsă.

129. «Noi sîntem trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte», zice dumnezeiescul apostol (1 Cor. XII, 27). Sau iarăşi : «Un trup şi un duh sînteţi, precum aţi fost şi chemaţi» (Efes. IV, 4—5). Deci precum trupul fără duh este mort şi nesimţitor (Iacob II, 25), aşa cel omorît de patimi, prin nesocotirea poruncilor după Botez, se face nelucrător şi neluminat de Duhul Sfînt şi de harul lui Hristos. El are Duhul prin credinţă şi naştere din nou, dar e nelucrător şi în nemişcare din pricina morţii sufleteşti. Căci sufletul fiind unul, iar mădularele trupului multe, el le ţine, le face vii şi le mişcă pe toate cele în stare de viaţă. Dar pe cele secate din vreo neputinţă întîmplătoare, le poartă în sine ca moarte şi nemişcate, dar rămîn fără viaţă şi nesimţitoare [211]. Tot aşa Duhul lui

---

211. Se dă o explicaţie faptului că deşi harul Botezului rămîne în cel botezat, mădularele lui sufleteşti şi trupeşti pot fi nelucrătoare în înţeles duhovnicesc, căci nu-şi însuşesc în lăuntrul lor şi nu fructifică puterea harului. Explicaţia se foloseşte de modul în care sufletul rămîne în mădularele trupului şi într-un fel îl ţine pe acesta în viaţa cea una a trupului, dar din pricina vreunei boli, care le face incapabile să primească viaţa sufletului, rămîn în ele însele moarte şi nelucrătoare.

Hristos este întreg în chip neamestecat în toate mădularele lui Hristos, ținînd în lucrare și făcînd vii mădularele care se pot împărtăși de viață ; dar și pe cele neputincioase să se împărtășească de viață le ține cu iubire de oameni ca pe ale sale. De aceea, orice credincios se împărtășește prin credință de înfierea în Duh, dar se poate face nelucrător și neluminat, prin nepurtare de grijă și necredință, lipsindu-se de lumina și viața lui Iisus. Deci orice credincios este mădular al lui Hristos și are Duhul lui Hristos, dar poate fi nelucrător, nemișcat și neînstare să se împărtășească de har [212].

130. Sînt opt vederi generale. Cea dintîi zicem că este cea privitoare la Dumnezeu, Cel fără formă, fără de început, necreat, pricinuitor al tuturor, Dumnezeirea cea întreit-una și mai presus de ființă ; a doua e cea privitoare la lumea puterilor cerești ; a treia se îndreaptă spre alcătuirea lucrurilor ; a patra spre coborîrea din iconomie a Cuvîntului ; a cincea se îndreaptă spre învierea cea de obște ; a șasea spre înfricoșătoarea a doua venire a lui Hristos ; a șaptea spre chinurile veșnice ; a opta spre Împărăția cerurilor. Cele patru dintîi sînt ale celor trecute și împlinite. Iar celelalte patru, ale celor viitoare și încă nearătate. Acestea se văd într-o lumină îndepărtată și se află în cei ce au dobîndit prin har multă curăție a minții. Iar cel ce se apropie de ele fără lumină, să știe că va plăsmui năluciri și nu vederi, înșelat de duhul nălucirii și nălucind prin acela.

131. E de trebuință să vorbim, după putere, și despre amăgire, care este multora o cursă foarte vicleană și născocitoare, greu de cunoscut și de pătruns. Amăgirea,

212. Aici se precizează sensul mișcării pozitive de care vorbește așa de insistent sfîntul Maxim Mărturisitorul, ca drum al făpturii spre desăvîrșirea în Dumnezeu. Mișcarea aceasta e insuflată de Duhul lui Dumnezeu. Ea e semnul vieții adevărate. Mișcarea naturală e numai baza și precondiția acestei mișcări întărite și îndrumate prin Duhul.

zice, se arată, sau mai bine zis vine asupra omului în două feluri : prin nălucire și prin luare în stăpînire, deși își are un singur început și o singură pricină : mîndria. Cea dintîi este început celei de a doua. Iar cea de a doua este început celei de a treia, prin ieșirea din minți. Căci începutul vederii prin nălucire este părerea de sine, care face să fie închipuit Dumnezeu ca o anumită formă. Din aceasta urmează amăgirea prin nălucire spre înșelare ; iar din aceasta se naște hula. Deodată cu aceasta, amăgirea prin nălucire naște frica de arătări ciudate în vreme de veghe și în somn, pe care o numesc unii spaimă și tremurare a sufletelor. Deci mîndriei îi urmează amăgirea ; amăgirii, hulirea ; hulirii, frica ; fricii, tremurarea ; iar tremurării, ieșirea din minți (nebunia) [213].

Felul acesta al amăgirii prin nălucire este cel dintîi. Iar al doilea, cel prin lucrare, este acesta : el își are începutul în iubirea de plăcere, născută din pofta, zice-se, firească. Din plăcere se naște desfrînarea necurățiilor negrăite. Iar aceasta, aprinzînd toată firea și tulburînd cugetarea prin împreunarea cu chipurile celor dorite, scoate mintea din sine, făcînd-o prin beția lucrării arzătoare să aiureze și să facă proorocii mincinoase, susținînd că s-a împărtășit de vederile unor sfinți și de cuvintele acelora, ca și cînd acestea s-ar descoperi printr-o minte care e beată pînă la săturare de patimă și și-a schimbat felul de a fi, îndrăcindu-se. Pe unii ca aceștia ducîndu-i de nas cei din lume, prin înșelăciunea amăgirii, îi numesc «suflete» (spirite ?). Ei șed pe lîngă mormintele unor sfinți și se socotesc insuflați și mișcați de ei și siliți să vestească oamenilor cele privitoare la ei. Dar trebue să-i numim mai degrabă îndrăciți și rătăciți și robiți amăgirii, și nu proo-

213. Aceștia sînt un fel de precursori ai spiritismului de azi. Totul provine din mîndria omului că poate cunoaște nepurificat și fără smerenie tainele lui Dumnezeu și ale vieții viitoare, dînd chip celor ce nu au chip. La început le dă chip cu voia, pe urmă asemenea chipuri li se impun fără voie, ca niște halucinații.

roci şi prevestitori ale celor prezente şi viitoare. Căci însuşi dracul desfrînării, întunecînd cugetarea lor prin văpaia voluptăţii, îi scoate din minţi, nălucindu-le pe anumiţi sfinţi şi convorbiri cu ei şi arătîndu-le vederi. Uneori înşişi dracii li se arată ca să-i tulbure, înfricoşîndu-i. Căci legîndu-i la jugul lui Veliar, se grăbeşte să-i împingă spre aiureală, ca să-i aibă predaţi lui pînă la moarte şi să-i trimită la osînda veşnică [214].

132. Trebuie ştiut că amăgirea are trei pricini de obşte prin care vine asupra oamenilor : mîndria, pizma dracilor şi îngăduinţa povăţuitoare (a lui Dumnezeu). Iar pricinile primelor sînt : mîndria, uşurătatea, pizma, sporirea ; iar a îngăduinţei povăţuitoare, vieţuirea păcătoasă. Amăgirea din pizmă şi din părerea de sine îşi află grabnică tămăduire, mai ales cînd omul se smereşte. Dar lăsarea pe mîna satanei spre pedeapsă povăţuitoare din pricina păcatului, adeseori o îngăduie Dumnezeu pînă la moarte spre curăţire. Uneori îi lasă să fie chinuiţi spre mîntuire chiar şi pe cei fără vină. Dar trebuie ştiut că şi însuşi dracul părerii de sine face preziceri în cei ce nu sînt cu luare-aminte la inima lor.

133. Toţi binecredincioşii se ung preoţi şi împăraţi întru adevăr prin înnoire, precum se ungeau şi cei de odinioară prin preînchipuire. Căci aceia erau chipuri ale adevărului nostru, care ne preînchipuiau nu în parte, ci toţi pe toţi. Dar împărăţia şi preoţia noastră nu e de acelaşi chip şi de acelaşi fel cu a acelora, deşi simbolurile sînt aceleaşi. Nici nu e la noi deosebită firea, harul şi chemarea la ungere, ca să facă deosebiţi pe cei unşi, ci noi avem una şi aceeaşi chemare, credinţă şi întipărire. Ele arată şi descopere, după cuvîntul adevărului, că trebue să ne facem

214. E de remarcat că sfîntul Grigorie vede cauza nălucirilor cu voia şi a halucinaţiilor fără voie nu numai în mîndrie, ci şi în împătimirea trupească de plăceri. Căci aceasta împinge de obiceiu spre a da chip celor spirituale, neputîndu-se desprinde de chipuri.

curaţi, nepătimitori şi cu totul închinaţi lui Dumnezeu, acum şi în veacul viitor [215].

134. Înţelepciunea îi izvorăşte din gură şi înţelegerea din cugetarea inimii (Ps. XLIII, 4) aceluia care face cunoscut cuvîntul lui Dumnezeu. Iar aceasta e Înţelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu şi Tatăl, care se face cunoscută din lucruri, celui ce priveşte raţiunile lucrurilor [216]. Acela grăieşte cu gura înţelepciunii din Înţelepciune, prin cuvîntul cel viu şi lucrător, fiind luminat în inimă de puterea înţelegerii care-l preface prin Duhul. Ca urmare, el poate lumina şi pe credincioşii care-l ascultă cu înţelegere [217].

135. Amăgirea, marea duşmană a adevărului, atrage azi pe oameni spre pierzanie. Ea naşte neştiinţa întunericului, care s-a întipărit în sufletele celor leneşi [218], înstrăinîndu-i de Dumnezeu. Aceştia susţin că nu este Dum-

215. Prin înnoire sfîntul Grigorie Sinaitul înţelege deci Taina Mirungerii. El afirmă aici preoţia generală a credincioşilor. Ea e o preoţie adevărată nu numai preînchipuită, simbolică, ca în Vechiul Testament. Şi nu numai preoţia, ci şi demnitatea împărătească. Şi nu sînt deosebiri de grade ca acolo. Prin preoţia aceasta, el înţelege unirea tuturor cu Hristos în aceeaşi măsură, prin rugăciunea inimii. Aceasta nu face de prisos preoţia rînduită pentru Liturghia şi pentru Tainele săvîrşite în chip văzut, pentru ca din acestea să se hrănească cu harul necesar unirii interioare a tuturor cu Hristos.

216. Raţiunile lucrurilor presupun o persoană de supremă înţelepciune care le cugetă. Şi nu numai le cugetă, ci îşi imprimă gîndurile sau cuvintele în lucrurile create ca nişte peceţi. Numai o persoană îşi imprimă peceţile în lucrurile sale, punînd în ele semnul că sînt ale sale.

217. Înţelepciunea dumnezeiască ce grăieşte prin gura celui ce soarbe din ea este însăşi Înţelepciunea ipostatică supremă, sau Persoana lui Dumnezeu-Cuvîntul. De aceea ea este vie şi lucrătoare şi cuvîntul ei, devenit cuvîntul celui prin care grăieşte, este şi el viu şi lucrător. Înţelepciunea aceasta ipostatică luminează în inima celui ce s-a unit cu ea.

218. Leneşi în împlinirea poruncilor. Aceştia s-au înstrăinat de Dumnezeu şi de aceea s-au întunecat. Ei nu mai vor să ştie de Dumnezeu, temîndu-se de pedeapsa veşnică pe care le-o va pricinui neîmplinirea poruncilor.

nezeu, Cel ce ne-a născut pe noi din nou şi ne-a luminat, sau Îl cred şi Îl cunosc numai prin cuvîntul simplu şi nu cu lucrarea, sau spun că S-a arătat numai celor de demult, nu şi nouă. Ei hulesc credinţa în Dumnezeu, socotind mărturiile Scripturii despre Dumnezeu simplă părere şi tăgăduiesc evlavia ce urmează din cunoştinţa Lui. Citesc Scripturile numai trupeşte, ca să nu zic iudaiceşte, şi de aceea tăgăduiesc învierea sufletului, dorind să locuiască în chip inconştient în morminte. Amăgirea aceasta are ca pricini aceste trei patimi : necredinţa, viclenia şi trîndăvia. Acestea se nasc şi se susţin, de altfel, una pe alta. Căci necredinţa este învăţătoarea vicleniei, iar viclenia e însoţitoarea trîndăviei. Sau întors : trîndăvia e mama vicleniei, cum zice Domnul : «Slugă vicleană şi leneşă» (Matei XXV, 16) ; iar viclenia e mama necredinţei. Iar cel ce nu crede e şi netemător de Dumnezeu. Şi aceasta naşte trîndăvia, maica dispreţului, prin care se nesocoteşte tot binele şi se săvîrşeşte tot răul.

136. Credinţa adevărată despre Dumnezeu şi cunoştinţa nemincinoasă despre făpturi alcătuiesc ortodoxia desăvîrşită a dogmelor. De aceea unul ca acesta e dator să slăvească aşa : «Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie ; că pentru noi S-a întrupat Cuvîntul, Cel mai presus de fiinţă. De aceea mare este taina iconomiei Tale, Mîntuitorule al nostru, slavă Ţie !»

137. După marele Maxim sînt trei feluri neosîndite şi nedispreţuite de cuvinte scrise : cel dintîi e al celor scrise pentru propria aducere aminte ; al doilea, pentru folosul altora ; şi al treilea, din ascultare. Pentru pricinile acestea s-au alcătuit cele mai multe scrieri de cei ce au căutat cu smerenie cuvîntul. Iar cel ce scrie despre virtuţi pentru a plăcea, pentru a fi văzut şi pentru a dobîndi slavă, îşi va lua plata sa, neavînd nici un folos aici şi nici o răsplată în veacul viitor, ci se va osîndi ca unul care a scos la vînzare pe tarabă cuvîntul lui Dumnezeu, ca să cîştige în chip viclean plăcerea de la oameni.

Alte capete ale aceluiași[219]

1. Tot cel botezat în Hristos e dator să ajungă la toate vîrstele lui Hristos. Căci a primit dinainte puterea pentru ele și poate să le afle și să și le însușească prin porunci[220]. Arvuna Duhului este zămislirea ; simțirea bucuriei este nașterea ; puterea curățitoare a focului Duhului este botezarea ; vederea luminii dumnezeiești este schimbarea la față ; omorîrea dinspre toate este răstignirea ; sălășluirea dragostei dumnezeiești în inimă este îngroparea ; trezvia de viață făcătoare a Duhului este învierea ; extazul și răpirea minții către Dumnezeu sînt înălțarea[221]. Iar cel ce nu le-a aflat pe acestea, nici nu le simte, e încă prunc și cu duhul și cu trupul, chiar dacă e socotit de toți, cărunt și lucrător.

2. Patimile lui Hristos cuprind omorîrea de viață făcătoare pentru cei ce au străbătut cu pătimirea prin toate. Și dacă pătimim împreună, vom fi și slăviți împreună (Rom. VIII, 17). Iar patimile plăcerilor aduc o omo-

---

219. În Filocalia greacă sînt 7 capete, în alte manuscrise sînt numai 5. Ultimele două sînt în manuscrisul Ghenoiu spre sfîrșit, înainte de convorbirea cu Maxim Cavsocalivitul (p. 133—135). Tot așa pare să fie în manuscrisul Academiei Române 79, 3 și 17. Noi le dăm numai pe primele 5 în ordinea din Filocalia greacă.

220. Ideea va fi reluată de Nicolae Cabasila în «*Viața în Hristos*». Iar Grigorie Sinaitul a luat-o de la sfîntul Maxim Mărturisitorul, din «Ambigua». Dar prima temelie a ei este la sfîntul apostol Pavel (Efes. IV, 13).

221. Etapele vieții duhovnicești corespund momentelor din viața Mîntuitorului, care nu sînt lipsite nici ele de stări lăuntrice corespunzătoare. Îngroparea este dragostea de Dumnezeu, pentru că în ea noi admitem să nu mai fim văzuți, renunțînd total la noi-înșine pentru Dumnezeu. Învierea, ca stare continuă în picioare, se arată în trezvie.

rîre de moarte făcătoare în cei ce le lucrează pe ele. Pătimirea de bună voie a patimilor lui Hristos înseamnă răstignirea răstignirii şi omorîrea omorîrii [222].

3. A pătimi pentru Hristos înseamnă a răbda cele ce ni se întîmplă. Căci celor nevinovaţi pizma le este spre folos ; iar certarea ni se face povăţuire a lui Dumnezeu spre întoarcere, deschizîndu-ne urechile nouă, celor vinovaţi (Isaia IV, 5). De aceea Domnul a făgăduit cunună în vecii vecilor celor ce rabdă (Iacob I, 12). Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie, Treime Sfîntă, pentru toate, slavă Ţie !

Despre prefacerea cea pătimaşă.

4. Trîndăvia, fiind o patimă greu de biruit, moleşeşte trupul. Iar moleşindu-se trupul, se moleşeşte împreună cu el şi sufletul. Slăbănogindu-se amîndouă, preface amestecarea sucurilor trupului prin împătimirea de plăceri. Iar împătimirea de plăceri stîrneşte pofta ; pofta naşte arderea ; arderea produce răscolirea ; răscolirea mişcă amintirea ; amintirea produce nălucirea ; nălucirea aduce momeala ; momeala, însoţirea (cu gîndul) ; însoţi-

222. Cel ce voieşte să ajungă la totala omorîre a patimilor, pentru care primeşte puterea din patimile Domnului, trebuie mai întîi să fi înaintat treptat în pătimire, sau în omorîrea patimilor. Sînt de remarcat aici două înţelesuri ale patimilor : patimi de plăcere care omoară fiinţa noastră şi patimi de durere care omoară patimile de plăcere şi duc fiinţa noastră la viaţa adevărată. Patimile de plăcere sau omorîtoare ale fiinţei se omoară prin patimile de durere sau pricinuitoare ale adevăratei vieţi. În înţelesul acesta există o omorîre făcătoare de moarte, produsă de patimile de plăcere, şi o omorîre făcătoare de viaţă, pricinuită de patimile de durere. Astfel însuşirea de bună voie a patimilor de durere ale lui Hristos ne pricinuiesc o răstignire a răstignirii şi o omorîre a omorîrii produsă de patimile de plăcere. Totul e luat din sfîntul Maxim Mărturisitorul, a cărui puternică influienţă asupra lui Grigorie Sinaitul se vede şi din faptul că e împreună cu Scărarul singurul citat de acesta în capetele 137 după acrostih.

rea dă loc la încuviinţare ; iar încuviinţarea săvîrşeşte fapta, fie pe cea prin trup, fie pe cea prin atingerile de multe feluri. Şi astfel omul biruit cade [223].

Despre prefacerea cea bună.

5. Răbdarea în tot lucrul naşte bărbăţia ; bărbăţia, hotărîre ; hotărîrea, stăruinţa ; stăruinţa, prelungirea lucrului sau adăugirea lui ; prelungirea potoleşte neînfrînarea trupului şi domoleşte împătimirea poftei de plăcere. Iar pofta trezeşte acum dorul ; dorul, dragostea ; dragostea, rîvna ; rîvna, căldura ; căldura, mişcarea la lucru ; mişcarea, sîrguinţa ; sîrguinţa, rugăciunea ; rugăciunea, liniştirea ; liniştirea naşte vederea ; vederea, cunoştinţa ; cunoştinţa, pătrunderea tainelor ; şi sfîrşitul tainelor e cunoaşterea lui Dumnezeu (teologia). Iar rodul cunoaşterii lui Dumnezeu este dragostea desăvîrşită ; al dragostei, smerenia ; al smereniei, nepătimirea ; al nepătimirii, vederea înainte, proorocia şi preştiinţa. Dar încă nu are cineva de aici virtuţile desăvîrşite, nici nu micşorează dintr-odată păcatul. Ci sporind pe încetul virtutea, ajunge şi păcatul cîte puţin la nefiinţă [224].

223. Se cunoşteau de mai demult cele patru momente care duc la păcat : momeala unui gînd, însoţirea în gînd cu ea (dialogul), consimţirea la faptă, fapta însăşi. Grigorie Sinaitul înfăţişează şi multe momente antecedente ale momelii.

224. Celelalte două capete care urmează în Filocalia greacă nu le dăm în traducere românească pentru motivele arătate în Introducere.

A aceluiaşi:

Învăţătură cu de-amănuntul despre linişţire şi rugăciune, despre semnele harului şi ale amăgirii; apoi despre deosebirea dintre căldură şi lucrare; şi că fără povăţuitor uşor vine amăgirea. (Capete 10 în Filocalia greacă ; aci 14).

1. Ar trebui să spunem, cinstite Longhin, după marele Învăţător, că nici nu avem nevoie de ajutorul Scripturilor (1 Tes. IV, 4), sau de al celorlalţi părinţi, ci sîntem învăţaţi de Dumnezeu. «Căci vor fi, zice, toţi învăţaţi de Dumnezeu» (Isaia LIV, 13 ; Ioan VII, 45). Sîntem învăţaţi astfel, încît să cunoaştem de la El cele de folos. Şi nu numai noi, ci şi fiecare dintre credincioşi, ca unii ce purtăm scrisă în tablele inimilor noastre legea Duhului (2 Cor. III, 3) cea sfîntă şi ne-am învrednicit să grăim nemijlocit şi neobişnuit, asemenea heruvimilor, cu Iisus, prin rugăciunea curată. Dar fiindcă sîntem prunci în vremea naşterii noastre din nou, necunoscînd nici harul şi nevăzînd nici înnoirea noastră, ba neştiind nici mărimea covîrşitoare a cinstii şi a slavei de care ne-am împărtăşit, şi fiindcă sîntem datori să creştem prin porunci sufleteşte şi duhovniceşte şi să vedem cu mintea ceea ce am primit, cădem mulţi, prin lipsa de grijă şi prin deprinderea cea prea pătimaşe, în nesimţire şi întuneric [225]. Aşa încît nu

225. Sfîntul Grigorie Sinaitul afirmă şi el trebuinţa ca după o oarecare depăşire a stării de pruncie de la Botez, credincioşii să simtă harul şi înnoirea lor ca efect al harului. El se înşiră prin aceasta pe linia lui Macarie, Marcu Ascetul, Diadoch, Simeon Noul Teolog. Aceasta nu e o

mai cunoaştem nici măcar de mai este Dumnezeu, nici cine sîntem, nici ce am ajuns, după ce am fost făcuţi fii ai lui Dumnezeu şi fii ai luminii, copii şi mădulare ale lui Hristos. Chiar dacă ne botezăm ca bărbaţi, dar ne simţim botezaţi numai în apă, nu şi în Duh. Şi deşi ne înnoim în Duh, o credem aceasta numai prin credinţa simplă cea moartă şi nu prin cea lucrătoare ; şi o credem numai cu îndoială. Astfel fiind cu totul trupuri, vieţuim şi umblăm trupeşte. Şi chiar dacă ne pocăim, cunoaştem şi împlinim poruncile numai trupeşte, nu şi duhovniceşte. Iar dacă după multe osteneli, harul învredniceşte pe unii să li se arate cu iubire de oameni, îl socotim înşelăciune. Iar dacă auzim despre el că lucrează în alţii, din pricina pizmei îl socotim amăgire. Şi aşa rămînem morţi pînă la moarte, nevieţuind şi nelucrînd în Hristos.

De aceea, potrivit Scripturii, în vremea ieşirii, sau a judecăţii, se va lua de la noi şi ceea ce avem, din pricina necredinţei şi a deznădejdii (Matei XXV, 29). Nu înţelegem că fiii trebuie să fie cu Tatăl, dumnezei din Dumnezeu şi duhovniceşti din Duh. Căci «ceea ce este născut din Duh, duh este» (Ioan III, 6). Dar noi sîntem trupuri, deşi ne-am făcut credincioşi şi cereşti ; de aceea Duhul lui Dumnezeu nu rămîne întru noi (Facere VII, 3). De aceea a lăsat Domnul să se înmulţească nenorocirile, robirile şi măcelurile, ca, poate prin ele, să îndrepte, sau să taie, sau să tămăduiască, ca prin nişte leacuri mai puternice.

2. Întîi trebuie să se spună, prin cuvîntul dat de Dumnezeu celor ce propovăduiesc Evanghelia, cum află cineva (mai bine zis cum află ceea ce are), că a primit pe Hristos prin Botezul în Duh. Căci apostolul Pavel zice : «Oare nu ştiţi că Hristos Iisus locuieşte în inimile voas-

învăţătură singulară a sfîntului Simeon Noul Teolog, cum au afirmat unii teologi occidentali. «Vederea minţii», sau «vederea înţelegătoare» nu e numai o simplă deducţie raţională, ci o evidenţă luminoasă a realităţii lui Dumnezeu, o simţire spirituală a legăturii cu El.

tre ?» (2 Cor. XIII, 15). Pe urmă trebuie să se spună cum înaintează şi cum păstrează ceea ce a aflat. Căci mulţi au purtat lupta pînă ce au aflat ceea ce căutau, şi apoi şi-au oprit lupta aici. Mai departe nu sporesc şi nu mai au grijă, îndestulîndu-se numai cu începutul pe care l-au aflat. Iar fiind împiedicaţi şi oprindu-se din drumul lor, îşi închipuie că umblă încă pe calea cea bună, deşi sînt purtaţi fără cîştig în afară de aceasta. Alţii ajungînd la mijlocul luminării, şi-au slăbit înaintarea spre ţintă, lenevindu-se sau întorcîndu-se spre cele dinapoi, printr-o vieţuire nepăsătoare şi făcîndu-se iarăşi începători. În sfîrşit, alţii, ajungînd la desăvîrşire, cad, prin neluare aminte, din pricina părerii de sine, şi se întorc spre cele dinapoi şi se fac deopotrivă cu cei de la mijloc, sau cu cei începători în lucrare. Căci începătorii au lucrarea, cei de la mijloc, luminarea, iar cei desăvîrşiţi, curăţia sufletului, sau învierea [226].

Despre felul cum poate fi aflată lucrarea.

3. În două feluri poate fi aflată lucrarea Duhului, pe care am primit-o mai înainte în chip tainic prin Botez. Întîi, cum zice sfîntul Marcu, darul se descoperă, vorbind în general, prin lucrarea poruncilor, cu multă osteneală, şi cu vremea [227]. Cu cît lucrăm mai mult poruncile, cu

226. Pe cînd Dionisie Areopagitul socoteşte treapta cea mai de jos curăţirea, pe a doua luminarea, iar pe a treia, desăvîrşirea, sfîntul Grigorie Sinaitul pune aici curăţirea pe treapta desăvîrşirii, iar pe treapta cea mai de jos pune lucrarea. Lucrarea aceasta e făptuirea prin care se curăţesc păcatele şi se dobîndesc virtuţile. Luminarea e una cu contemplarea raţiunilor dumnezeieşti din făpturi. Iar curăţirea de pe treapta cea mai înaltă este nepătimirea dobîndită, care e una cu unirea cu Dumnezeu. Dar în cap. următor sfîntul Grigorie Sinaitul prezintă lucrarea ca avînd un conţinut cu mult mai bogat. Ea e deja în începători un foc al veseliei şi o lumină bine mirositoare.

227. Sfîntul Marcu Ascetul, *Despre Botez,* Filoc. rom. I, p. 274 şi urm.

atît darul își face mai luminoase razele sale în noi. Apoi, se arată prin chemarea neîncetată și cu conștiință a Domnului Iisus, adică prin pomenirea lui Dumnezeu, întru ascultare. Prin viețuirea cea dintîi se arată mai cu întîrziere ; prin cea de a doua, mai curînd. E așa cum află cineva aurul, dacă-l caută săpînd pămîntul cu osteneală și cu stăruință. Dacă voim deci să aflăm și să cunoaștem adevărul fără amăgire, să căutăm să avem numai lucrarea din inimă cu totul fără chip și fără formă și să nu oglindim în noi, prin nălucire, nici o formă și nici un chip socotite ale sfinților, nici să privim lumini (căci amăgirea obișnuiește mai ales la început să înșele mintea celor necercați cu asemenea năluciri mincinoase). Ci să ne sîrguim să avem în inimă numai lucrarea rugăciunii, care încălzește mintea și o veselește și aprinde sufletul spre dragostea negrăită a lui Dumnezeu și a oamenilor. De aceea rămîne cum este dacă rugăciunea este la începători, lucrarea înțelegătoare pururea în mișcare a Sfîntului Duh, născîndu-se din rugăciune, smerenie și nu puțină zdrobire de inimă, răsărind la început din inimă ca un foc al veseliei, iar la sfîrșit ca o lumină bine mirositoare [228].

4. Iar la cei ce caută lumina cu adevărat și nu asemenea celor ce o ispitesc numai, potrivit cu aceeași înțelepciune care zice că «e aflată de cei ce nu o ispitesc pe ea» (Înțel. Sir. I, 2), semnele începutului sînt acestea : în unii se arată ca o lumină ce răsare ; în alții ca veselie plină de cutremur ; în alții iarăși ca bucurie ; iar în alții, ca bucurie amestecată cu frică ; în alții ca un cutremur și bucurie ; uneori, la alții, ca lacrimi și frică. Fiindcă

228. Sfîntul Grigorie Sinaitul, ca și alți părinți anteriori, unește în descrierea darurilor dumnezeiești, laturi pe care în viața naturală nu sîntem obișnuiți să le vedem îmbinate : lumină bine mirositoare. Sînt stări duhovnicești de o complexitate neobișnuită. Aceasta se vede și în cap. următoare (4—5). Dar încă din cap. 3 a început să se facă trecerea de la descrierea stării duhovnicești a începătorilor, la descrierea stării celor ajunși pe treptele superioare.

sufletul se bucură de cercetarea şi de mila lui Dumnezeu, dar se teme şi tremură de venirea Lui, ca un vinovat de păcate multe. Altora li se iveşte la început o zdrobire negrăită a inimii şi o durere nespusă a sufletului, care suferă dureri ca o femeie ce naşte, cum zice Scriptura (Apoc. XII, 2). Căci «Cuvîntul viu şi lucrător», adică Iisus, «străbate, cum zice apostolul, pînă la despărţitura sufletului şi a trupului, a încheieturilor şi a măduvei» (Evr. III, 12), ca să topească cu putere ceea ce e patimă, din toate părţile sufletului şi ale trupului. În alţii se arată ca o iubire şi ca o pace faţă de toţi. În alţii ca o veselie, pe care adeseori părinţii Bisericii o numesc *săltare*, fiind o putere a Duhului şi o mişcare a inimii vii. Aceasta e numită şi tresărire şi suspin al Duhului ce se roagă pentru noi în chip negrăit lui Dumnezeu (Rom. VIII, 26). Isaia a numit aceasta, *sarcină a dreptăţii dumnezeieşti* (Isaia XLV, 8), iar marele Efrem, *străpungere*. Domnul a numit-o izvor de viaţă săltînd spre viaţă veşnică (Ioan IV, 14), (iar prin apă a înţeles Duhul), ce saltă în inimă şi fierbe cu mare putere.

5. Trebuie să se ştie că săltarea sau veselia e de două feluri : cea liniştită, care e numită tresărire şi suspin şi rugăciune a Duhului, şi cea mare, care e numită şi săltare şi săritură, sau salt, care e un zbor întins al inimii spre văzduhul dumnezeiesc. Căci sufletul, întraripat cu dragoste de Duhul dumnezeiesc şi eliberat de legăturile patimilor, încearcă să zboare spre cele de sus încă înainte de ieşire, dorind să se despartă de povară. Această stare e numită şi zguduire şi fierbere a Duhului, şi tulburare, după cuvîntul : «Iisus S-a tulburat în Duh, zguduit cu putere şi a zis : unde l-aţi pus ?» (Ioan XI, 34). Deosebirea între săltarea mare şi mică o arată dumnezeiescul David zicînd : «Munţii saltă ca berbecii, iar dealurile ca mieii» (Ps. CXIII, 4). El vorbeşte despre cei desăvîrşiţi şi despre cei începători, căci ar fi fost nepotrivit să spună despre munţi şi dealuri că saltă, aceştia fiind fără viaţă.

6. Dar trebuie să se știe că frica dumnezeiască nu are cutremurare, dacă prin cutremurare se înțelege nu frica din bucurie, ci aceea din mînie, sau cea a certării povățuitoare, ori cea a părăsirii ; ci ea e o veselie cu cutremurare care vine din rugăciunea făcută în focul temerii de Dumnezeu. Iar prin frică nu înțeleg aici pe cea cu cutremurarea venită din mînie sau din osînda veșnică, ci pe aceea a înțelepciunii, care se și numește începutul înțelepciunii (Pilde I, 7). Iar frica se împarte în trei (deși părinții Bisericii au împărțit-o în două) : cea începătoare, cea desăvîrșită și apoi cea din mînie, care trebuie numită și cutremurare propriu-zisă, sau tulburare, sau zdrobire.

7. Iar cutremurarea e de multe feluri : una e cea din mînie și alta cea din bucurie ; și iarăși una cea din iuțime (cînd se naște o fierbere covîrșitoare a sîngelui în jurul inimii, cum zic unii), alta, cea din obișnuința învechită și alta cea a păcatului și a rătăcirii ; și iarăși alta cea din blestemul venit prin Cain asupra neamului omenesc. Pe cel ce se nevoiește îl războiește la început cutremurarea din bucurie și cea din păcat. Dar nu tuturor li se întîmplă așa. Semnele acestora sînt următoarele : a celei dintîi, o veselie cu cutremur și cu multe lacrimi, cînd harul mîngîie sufletul ; a celei de a doua, o căldură dezordonată, o înfumurare și o învîrtoșare de inimă, care aprinde sufletul și mădularele spre împreunare, îndemnînd la încuviințarea unor fapte de rușine, prin nălucirea din lăuntru.

8. În orice începător este o lucrare îndoită, săvîrșindu-se în inimă în chip îndoit și neamestecat : una din har și alta din amăgire. Aceasta o mărturisește marele Marcu Pustnicul, zicînd : «Este o lucrare duhovnicească și este o lucrare drăcească, necunoscută de prunc». Sau iarăși : «Este o căldură întreită a lucrării, aprinsă în oameni : una din har, alta din amăgire sau din păcat și alta din prisosul sîngelui». Pe aceasta Talasie Africanul a numit-o

amestecarea sucurilor (κρᾶσιν)[229] şi ea poate fi potolită şi adusă la rînduială prin înfrînarea măsurată.

9. Lucrarea harului este puterea focului Duhului, care se mişcă întru bucuria şi veselia inimii, sprijinind, încălzind şi curăţind sufletul. Ea opreşte gîndurile pentru o vreme şi omoară mişcarea poftitoare din trup. Semnele ei şi roadele care arată adevărul ei sînt lacrimile, săltarea, smerenia, înfrînarea, tăcerea, răbdarea, ascunderea şi toate cele asemenea acestora, prin care cîştigăm o încredinţare neîndoielnică.

10. Lucrarea amăgirii este aprinderea păcatului, care încălzeşte sufletul cu voluptatea şi trezeşte cu furie în mişcarea trupului pofta spre împreunare a trupurilor. Ea este lipsită de orice calitate bună şi de orice rînduială, după sfîntul Diadoch [230], aducînd o bucurie dobitocească, părere de sine, tulburare, veselie josnică nesăturată, sporind pofta spre plăcere. Ea caută materia pentru arderea plăcerilor avînd pîntecele nesăturat împreună-lucrător. Căci de acolo se aprinde şi se întinează starea mustului trupului. Acolo e pricina aprinderii sufletului, pe care acea lucrare îl trage sprea ea ca, scufundînd pe om în obişnuinţa şi plăcerea ei, să alunge din el treptat harul [231] şi să-l facă să preacurvească pe ascuns, înfierbîntînd şi

229. *Capete despre dragoste şi înfrînare* III, 32; Filoc. rom. IV, p. 21.

230. *Capete morale şi despre cunoştinţă*, 33; Filoc. rom. I, p. 347.

231. În ms. rom. care cuprind texte mai multe din sfîntul Grigorie Sinaitul se continuă cu următoarele patru capete, pe care traducătorul exemplarului prototipic le introduce cu cuvintele «Pînă aicea (se află) întru cea grecească. Iar întru slovenească scoatere (ediţie) se află şi aceste cuvinte». Între exemplarele care cuprind aceste patru capete în plus, amintim numerele 35, 79 din Bibl. Patr. Rom. Le luăm din ms. Ghenoiu, p. 104—107, unde sînt introduse cu notiţa amintită. Dar în cap. 10 din el se mai adaugă şi partea care urmează, înainte de celelalte 4. Cred că aşa e şi în celelalte ms. care le adaugă. Le adăugăm în *Filocalia rom.* întrucît ni se pare că însuşi titlul acestei scrieri *(Învăţătură cu de-amănuntul)* include în el cuprinsul lor, care vorbeşte în continuare de felurile căldurii şi de trebuinţa unui învăţător. Pe lîngă aceea, în analiza subtilă cuprinsă

aprinzînd mădularele sale prin împătimirea de plăcere. Dar i se pare că ceea ce mişcă mintea şi o încălzeşte este harul necunoscut [232] şi nu lucrarea înfierbîntată a păcatului, sau mai bine zis a amăgirii şi a împătimirii de plăcere (a dulcii împătimiri). Pe aceasta cunoscînd-o şi sfîntul Ioan Scărarul zice : «Am întrebat-o pe aceasta şi a răspuns : eu mi-am cîştigat ajutor aprinderea cea din afară şi mişcarea poftei naturale, pricinuitoare de împrăştiere ca să aprindă pe om spre lucrare amăgitoare».

11. Se cade a şti că aprinderea păcatului este înşelăciune. Iar lucrarea păcatului este din duhul cel iubitor de plăceri, care începe să se mişte spre pofta trupului, prin dulceaţa bucatelor. Dar Domnul, fiind foc, a arătat că diavolul este rece nu prin fire, ci prin răzvrătirea păcatului. Căci prin aceasta a pierdut căldura dumnezeiască, cea care face pe slugile Sale foc arzător. Deci păcatul fiind răceală, din cauza lipsirii de Dumnezeu, iar dracul fiind după fire foc, aprinde pe om, şi prin umezeala împătimirii de plăcere răneşte pofta, făcînd-o să primească cele ce pricinuiesc plăcerea. Astfel ca urmare a căldurii pierdute, îşi agoniseşte lucrarea ruşinoasă a îndulcirii [233].

în aceste capete, ni se pare că putem surprinde măiestria sfîntului Grigorie Sinaitul.

Cînd aveau textele greceşti la îndemînă, românii traduceau din ele. Numai cînd le lipseau acestea, traduceau şi din slavonă.

232. De aici vedem că cei ce contestau putinţa cunoaşterii sau simţirii lucrării harului — puternic afirmată de sfîntul Simeon Noul Teolog, după exemplul sfîntului Marcu Ascetul şi Diadoh - găseau în contestarea lor temeiul pentru a confunda căldura dezordonată a patimii cu căldura liniştită şi duhovnicească produsă de har, pentru că după ei lucrarea harului nu poate fi nicicînd cunoscută şi deci deosebită de lucrarea păcatului.

233. Dacă am redat sensul corect al stîngacei traduceri româneşti de odinioară, diavolul pierzînd căldura lui firească prin despărţirea de Dumnezeu, dar firea lui năzuind-o, pentru că a avut-o la început în calitate de duh creat de Dumnezeu, produce o falsă căldură (o căldură neiubitoare, egoistă) în sine şi în cei ispitiţi, ca să scape întru cîtva de răceala egoistă în care a căzut şi să poată să înşele pe cei ispitiţi. Avem aici o

12. Sînt două feluri de războaie în vremea rugăciunii : al înșelăciunii și al harului. Amîndouă se produc cu voia, nu prin împărtășire. Precum soarele, strălucind în locurile cele murdare, nu se amestecă cu murdăria și nu se vatămă de ea, ci mai vîrtos le usucă pe acelea și alungă murdăria, așa nici harul nu se amestecă cu înșelăciunea, ci rămîne curat. Ba mai vîrtos o topește pe aceasta. Dar nu voiește să o facă pe aceasta să dispară cu totul, ca să poată exista împreună cu harul și voința noastră și să ne facem și noi cercați. Căci voiește să o depărteze pe aceasta treptat prin împreună-lucrarea voinței noastre, voind să ne nevoim și noi. Pentru că voiește ca purtînd, după lege, lupta cea bună a minții noastre, să putem lua cununa și să fim mucenici adevărați, biruind nu pe păgîni, ci pe satana însuși, care în tot ceasul aduce în noi atacurile sale ca pe niște aprinderi învăpăiate [234]. Înfierbîntînd aceasta cuptorul trupului cu dulceața patimilor, își trimite slugile sale, adică pe draci, ca să ne chinuiască prin gînduri și să ne silească să jertfim idolului poftelor, adică momelilor și să ne lăsăm mintea să se împărtășească de ele. Iar semnele acestei înșelăciuni se văd cînd se pun în lucrare : împietrirea inimii cea lipsită de umilință, iar în unii împreunată cu lacrimi întunecate, înălțarea semeață, îmbuibarea pîntecelui, multa vorbire, trîn-

---

interesantă explicare a coexistenței răcelii egoiste și a căldurii fără durată și consistență, a căldurii superficiale, convulsive și artificiale, a păcatului, a patimii, a ispitirii. E o explicare a amestecului de ferbințeală a patimii și de plănuire rece a faptelor ei rele. Păcatul este, pe de o parte, căldură, pe de alta, un cinism rece. Sfîntul Grigorie Palama va apăra în tratatul doi al celei de a doua triade căldura cea bună a rugăciunii, împotriva lui Varlaam care critica orice arătare a efectelor rugăciunii în trup, ridiculizînd pe isihaști care vorbeau de o astfel de căldură.

234. În icoanele bizantine ale mucenicilor se văd în colțul de sus din dreapta îngerii așteptînd cu cununa în mînă ca mucenicii să suporte pînă la capăt cu bărbăție chinurile lor, ca să-i poată încununa. Așa vrea să încununeze Dumnezeu și pe cei ce biruiesc patimile pe care au să le suporte ca niște alți mucenici.

dăvia, închipuirea de sine şi lauda pentru lucrare, căldura cea fără dulceaţă, îngreunarea sufletului, moleşirea mădularelor, dulceaţa umedă, stîrnirea sălbatică a trupului, nălucirea chipurilor care împing spre împreunarea trupurilor. În unii ca aceştia nu este linişte şi nu le înfloreşte faţa, ci sînt totdeauna uscaţi şi arşi de văpaia împătimirii de plăcere. Descriindu-le pe acestea marele Macarie, după ce le-a înşirat semnele, a spus : «Oţetul se aseamănă vinului la vedere şi rapiţa e asemenea muştarului. Dar gustarea le deosebeşte pe cele două». Deci fiecare din ele poate fi înţeleasă şi aflată din semnele mai sus arătate.

13. *Căldura harului.* Căldura harului este focul Duhului, pe care Domnul a venit să-l arunce pe pămînt (Luca XII, 49), adică în inimile oamenilor. Şi El vrea să se aprindă degrabă în noi, ca să ardă păcatul şi să curețe sufletul şi să-l aline şi să-l atragă în chip negrăit spre dragostea de Dumnezeu şi de oameni. Căci e neamestecat cu firea, căreia îi dăruieşte din ceea ce are deosebit de ea. Iar cînd marele Macarie zice că amîndouă persoanele lucrează în una şi aceeaşi minte, el înţelege că lucrarea Duhului se mişcă în ea neamestecată cu păcatul în vremea rugăciunii, ci ele rămîn deosebite şi fiecare singură. Se întîmplă cîteodată că harul lucrează şi se mişcă singur. Dar cîteodată e împreună cu înşelăciunea, însă, precum am zis, în chip neamestecat. Pentru că de Dumnezeu cel curat nu se atinge prihană [235]. Se întîmplă însă că uneori să lucreze păcatul singur (adică înşelăciunea), încălzind voinţa noastră, întrucît o stăpîneşte. Iar alteori omul se luptă după har, văzîndu-şi sufletul muncit înăuntru, rău pătimind. Se mai cade să ştim şi aceasta : înşelăciunea

---

235. Avem aici interpretarea ortodoxă a expresiei lui Macarie despre existenţa celor două persoane (Dumnezeu şi satana) în suflet, care a fost socotită de diferiţi teologi apuseni mai noi ca semn al masalianismului.

pentru noii începători este căldura păcatului. Iar înşelăciunea celor de mijloc şi a celor desăvîrşiţi constă în nălucirea minţii. Căci căldura înşelăciunii sau a păcatului este aprinderea poftei de dulceaţă. Sau mai bine zis, ea e răul miros al îndulcirii de patimă, care e îmbibat în cei ce sînt încă necercaţi şi n-au gustat mai vîrtos preadulcele şi bine-mirositorul mir vărsat în noi prin întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, care mai întîi este arzător pentru curăţire, iar pe urmă este bun şi cu bună mireasmă, prin sfinţenia Duhului, cînd sfinţeşte sufletul şi trupul. Căci el este puterea sfinţitoare, cum zice marele Macarie. Iar înşelăciunea, făcîndu-se stăpînă prin zăbovire, dă putere lucrării păcatului şi mintea pătimeşte rău de la momeli şi de la pofta spre împreunare, aprinzîndu-se prin nălucire. Şi amestecîndu-se în căldura rugăciunii, produce schimbare în ea [236]. Adus sufletul aici, se zice că el preacurveşte prin amăgire cu vrăjmaşul şi nu se împărtăşeşte tainic de Mirele Hristos. De aceea şi apostolul îi numeşte pe aceştia desfrînaţi şi desfrînate, ca pe unii ce, după Ioan Scărarul, prin poftirea păcatului se împărtăşesc în ascuns cu satana. Căci zice acesta : «M-am cunoscut ispitit de lucrul acesta, care mă înşela, amestecînd bucuria cea dobitocească cu lacrimi şi cu mîngîierea sufletului şi mi se părea că primesc rod, iar nu strică-

236. Căldura păcătoasă atacă direct simţurile la cei începători, pe cînd la cei de pe treapta de mijloc sau de pe cea desăvîrşită începe cu năluciri ale părerii de sine, ca pe urmă să atragă şi ea sufletul spre pofte. Dacă în scrisul ascetic anterior se afirma simplu intrarea sufletului în dialog cu momeala, aici se face o descriere mai amănunţită a acestui fapt : se descrie cum se trece de la oarecare împreună-prezenţă a unui gînd amăgitor în suflet cu hotărîrea cea bună. Sfîntul Grigorie descrie cum se face amestecarea lor, sau cum se face amestecarea căldurii păcătoase cu căldura curată a rugăciunii. Ea se produce prin zăbovirea poftei în suflet. Este de remarcat descrierea analoagă a raportului între dulceaţa rău mirositoare a împătimirii de plăcere şi între dulceaţa curată a mirului de taină al lucrării Duhului Sfînt.

ciune». Şi iarăşi : «Ia seama ca bucuria care-ţi vine să nu fie de la doctorii cei răi şi de la ispititori».

14. Acestea s-au spus, pe cît a fost cu putinţă, despre semnele harului şi ale amăgirii. Iar despre cei ce se află în lucrarea cea de la mijloc şi despre desăvîrşire, nu este nevoie să spunem cuvinte multe, căci aceştia au în ei înşişi pe Dumnezeu învăţător, după sfîntul Ioan Scărarul. Totuşi nimenea să nu săvîrşească lucrarea aceasta după o rînduială ce şi-o dă singur (idioritmie), fără învăţătura şi experienţa celor scrise aci, cîştigată cu osteneală şi durere, chiar dacă i s-ar părea de folos. Aceasta, pentru ca nu cumva, pentru necredinţă să se împingă şi pe sine şi pe alţii în adîncul deznădejdii. Căci eu, cum zice marele Maxim, am scris acestea spre amintire mie şi altora, şi nu de la mine însumi, ci pentru ascultarea multora ce se sîrguiesc a se osteni întru această preafrumoasă lucrare pe care au căutat-o din suflet. Deci să ne sîrguim cu dor nemăsurat să udăm brazda lucrării cu rîul mirului, cum zice David. Căci prin el se sporeşte în noi izvorul vieţii şi al înţelepciunii şi din el ni se limpezeşte, prin multa dorire, vederea fără încetare. Şi aşa adîncul inimii şi al luminii îi desăvîrşeşte pe cei ce sporesc în smerenie.

Ale aceluiaşi:

despre liniştire şi despre cele două feluri ale rugăciunii, în 15 capete

1. Sînt două feluri ale unirii, mai bine zis cîte o intrare din fiecare parte la rugăciunea minţii, care se lucrează prin Duhul în inimă. Sau mintea o ia înaintea ei, lipindu-se acolo de Domnul (1 Cor. VI, 17), cum zice Scriptura, sau mişcîndu-se mai întîi lucrarea în chip treptat atrage mintea în locul veseliei şi o leagă de chemarea Domnului Iisus şi în unirea cu El. Căci deşi Duhul lucrează deosebit în fiecare, precum voieşte, cum zice apostolul (1 Cor. XII, 11), dar o dată premerge una, altă dată alta, în cele două feluri pomenite mai înainte [236 bis].

Uneori lucrarea se iveşte în inimă, se înţelege, după împuţinarea patimilor, prin chemarea continuă a lui Iisus Hristos, care face să se arate căldura dumnezeiască ; căci Dumnezeul nostru este foc ce mistuie patimile, cum zice Scriptura (Deut. IV, 24). Alteori Duhul atrage mintea la sine, strîngînd-o în adîncul inimii şi oprind-o de la împrăştierea obişnuită. Atunci mintea nu mai e dusă din Ierusalim în robie la asirieni, ci-şi mută locuinţa din Babilon în Sion, la loc mai înalt. Atunci poate zice şi ea cu proorocul : «Ţie se cuvine cîntare, în Sion, şi Ţie se va da

236 bis. În rugăciunea pe care mintea o face în inimă, cîteodată precede mintea lipindu-se prin gîndirea ei iubitoare de Domnul şi apoi această lipire provoacă rugăciunea ; alte dăţi precede rugăciunea şi apoi ea atrage mintea în bucuria ei, legînd-o de chemarea numelui lui Iisus şi unind-o cu El.

rugăciune în Ierusalim» (Ps. IV, 2) ; sau iarăși : «Cînd a întors Domnul robia Sionului» (Ps. CXXV, 1); sau iarăși: «Bucura-se-va Iacob și veseli-se-va Israel» (Ps. LII, 7) ; adică mintea lucrătoare și văzătoare care cu Dumnezeu, prin lucrare, biruie patimile și-L vede pe El prin contemplație, pe cît îi este cu putință. Mintea aceasta, chemată atunci ca la o masă preaîmbelșugată, cîntă veselindu-se într-o desfătare dumnezeiască : «Gătit-ai înaintea mea masă, împotriva celor ce mă necăjesc» (Ps. XX, 5), adică împotriva dracilor și a patimilor.

Cum trebuie făcută rugăciunea ?

2. «Dimineața să semeni sămînța ta», zice Solomon, adică sămînța rugăciunii. «Iar seara să nu înceteze mîna ta» (Eccl. XI, 6), ca nu cumva să fie o vreme care să despartă rugăciunea ta continuă și să nu nimerești ceasul în care să fie auzită. Fiindcă nu cunoști, zice, care va ajunge la țintă, aceasta sau aceea. Șezînd deci de dimineață pe un scaun ca de-o palmă, adună-ți mintea din partea conducătoare, în inimă, și ține-o în ea. Aplecîndu-te apoi cu încordare, ca să simți durere în piept, în umeri și în grumaz, strigă stăruitor cu mintea, sau cu sufletul : «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă !». Pe urmă, pentru îngustimea, osteneala și greutatea lucrului, ca unul ce e făcut continuu, (fiindcă cele trei cuvinte nu sînt o mîncare care să se poată mînca continuu, iar «cei ce Mă mănîncă pe Mine vor flămînzi încă» (Înțel. Sir. XXIX, 21), mută-ți mintea la cealaltă jumătate și zi : «Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă !». Dar zi mult fiecare jumătate, căci nu trebuie să le schimbi necontenit, din lene, fiindcă plantele ce se răsădesc continuu nu prind rădăcină. Înfrînează-ți și mișcarea plămînilor, ca să nu răsufli în voie, căci suflarea plămînilor, care pornește de la inimă, întunecă

mintea şi risipeşte cugetarea, răpind-o de acolo. Ca urmare, sau o predă roabă uitării, sau o face să cugete unele în locul altora, îndreptîndu-se, fără să simtă, spre cele ce nu trebuie [237]. Iar de vezi ivindu-se sau luînd chip în mintea ta necurăţiile duhurilor sau ale gîndurilor, să nu te sperii. Chiar dacă ţi se arată înţelesuri bune de ale lucrurilor, nu le băga în seamă. Ci înfrînîndu-ţi răsuflarea, pe cît e cu putinţă, şi încuind mintea în inimă şi săvîrşind neîncetat şi stăruitor chemarea Domnului Iisus, să le arzi şi să le opreşti pe acestea, iar pe ei să-i biciuieşti în chip nevăzut prin dumnezeiescul nume [238]. Căci zice Scărarul : «Biciuieşte pe vrăjmaşi cu numele lui Iisus, fiindcă nu e armă mai puternică decît aceasta, în cer şi pe pămînt».

---

237. Sfîntul Grigorie aduce mai întîi ca elemente noi şederea celui ce săvîrşeşte această rugăciune pe un scaun îngust şi aplecarea încordată a capului, pentru că această durere menţinută cu hotărîre ţine atenţia la rugăciunea pe care o săvîrşeşte. Dar nici el, cum nici Nichifor din singurătate, nu cerea ca să se alterneze continuu cele două părţi ale rugăciunii lui Iisus, ca să nu se risipească atenţia minţii. Cugetarea trebuie ţinută continuu concentrată în inimă. Legarea rugăciunii de respiraţie era recomandată numai în general ca prilej de a nu se uita rugăciunea.

Foarte interesantă e explicarea lui Grigorie Sinaitul că mişcarea plămînilor trebuie făcută mai rar — deci şi respiraţia — întrucît această respiraţie porneşte de la inimă, şi dacă ea se face prea des, se depărtează prea des de la inimă şi cugetarea concentrată acolo. Nichifor vorbise şi el de rolul inimii în respirarea plămînilor dar numai pentru a-şi ţine prin plămîni o temperatură potrivită, nici prea caldă şi nici prea rece. El nu a dat o explicare spirituală a acestui rol al inimii în reţinerea respiraţiei plămînilor. Totuşi sfîntul Grigorie Sinaitul nu vorbeşte de o ritmare a rugăciunii cu respiraţia. Sînt aici nişte probleme care cer un studiu mai aprofundat de caracter fiziologic-spiritual.

238. Nu trebuie primite în cugetare în vremea chemării numelui lui Iisus nici măcar înţelesuri nepăcătoase ale lucrurilor. Căci şi prin ele duhurile rele încearcă să distragă cugetarea de la numele lui Iisus, sau de la rugăciunea curată, fără alte gînduri.

Despre răsuflare

3. Că trebuie să-ţi înfrînezi răsuflarea, e martor Isaia Pustnicul şi mulţi alţii. Acela zice : «Ţine-ţi mintea cea nestatornică», adică împinsă şi împrăştiată de puterea potrivnică ce s-a întors din nou după Botez pentru nepurtarea ta de grijă, împreună cu alte duhuri mai rele, în sufletul leneş, cum zice Domnul, făcîndu-le pe cele din urmă mai rele decît cele dintîi (Matei XII, 45). Iar altul zice : «Monahul trebuie să aibă pomenirea lui Dumnezeu în loc de răsuflare». Altul iarăşi îi cere ca dragostea de Dumnezeu să ia înaintea răsuflării lui. Noul Teolog zice : «Strînge-ţi nările nasului ca să nu răsufli în voie»[239]. Iar Scărarul cere : «Pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştirii» (Scara, cap. 27). Apostolul de asemenea mărturiseşte, că nu el, ci Hristos trăia în el (Galat. II, 19), lucrînd şi făcîndu-l să răsufle viaţa dumnezeiască. Iar Domnul zice : «Duhul suflă unde voieşte» (Ioan III, 8), slujindu-se de chipul suflării vîntului sensibil.

Căci am ajuns curaţi, primind arvuna Duhului şi cuvîntul cel înăuntru sădit ca o sămînţă, cum zice Iacob, fratele Domnului (Iacob I, 21), sădită şi întărită prin împărtăşirea cea neîmpărtăşită, care ne îndumnezeieşte în chip neamestecat şi fără să se micşoreze Cel preaplin de bunătate. Dar nepurtînd grije de porunci, ca păstrătoare ale harului, am căzut iarăşi în patimi, şi în loc de răsuflarea Duhului Sfînt, ne-am umplut de suflarea duhurilor rele. Şi e vădit că de la acestea vine căscatul şi lenea, cum zic părinţii. Dar cel ce a dobîndit Duhul şi a fost curăţit de către El, e încălzit şi primeşte de la El suflarea vieţii dumnezeieşti şi de la El grăieşte, prin El cugetă şi se mişcă, după cuvîntul Domnului : «Că nu voi sînteţi

---

239. *La Méthode de l'oraison hésychaste*, ed. J. Hausherr, în : Orientalia Christiana, vol. IX, 1, 1927, p. 164.

cei ce grăiţi, ci Duhul Tatălui Meu, Care grăieşte în voi» (Matei X, 20). Dar cel ce are pe cel dimpotrivă şi e stăpînit de el, face şi grăieşte cele dimpotrivă.

Cum trebuie să cîntăm ?

4. «Ostenind, zice Scărarul, scoală-te şi te roagă ; şi iarăşi şezînd, ţine-te cu bărbăţie de lucrarea de mai înainte». Deşi a vorbit despre minte, că trebuie să le facă acestea cînd ajunge să-şi păzească inima, dar nu e nepotrivit să fie spuse acestea şi despre cîntare. Căci se zice că marele Varsanufie, fiind întrebat despre cîntare, cum şi ce trebuie anume să se cînte, a răspuns : «Ceasurile şi canoanele sînt predanii bisericeşti şi înţelepţeşte s-au dat pentru frumuseţea lor. Iar cei de la schituri nu cîntă ceasurile şi nu au canoanele, ci lucrul mîinilor şi cugetarea în singurătate şi rugăciunea cîte puţin. Stînd la rugăciune eşti dator să zici Sfinte Dumnezeule şi Tatăl nostru şi să rogi pe Dumnezeu să te izbăvească de omul cel vechi. Dar să nu zăboveşti în ea. Căci toată ziua mintea ta este în rugăciune». Bătrînul a arătat astfel că rugăciunea inimii este rugăciunea în singurătate, iar rugăciunea făcută cîte puţin este ridicarea la cîntare. Dar zice limpede şi marele Ioan Scărarul : «Lucrul liniştii este lipsa de grijă în toate, rugăciunea fără lenevire (aceasta este ridicarea), şi al treilea, lucrarea nefurată a inimii (aceasta este rugăciunea şederii sau a liniştii» (Scara, cap. 27).

Despre deosebirea dintre cei ce cîntă

5. De unde vine deosebirea, că unii cer cîntare multă, alţii puţină, iar alţii deloc, ci numai rugăciunea şi osteneala, poate lucrarea mîinilor, sau a pocăinţei, sau

altă lucrare ostenitoare ? Dezlegarea acestora este următoarea : cei ce au aflat harul după făptuire, prin multe osteneli și vreme îndelungată, învață și pe alții ceea ce au aflat ei. Ei nu primesc să asculte de cei ce au ajuns acolo întru cunoștință, din mila lui Dumnezeu, degrabă, prin căldura credinței, cum zice sfîntul Isaac. De aceea îi ocărăsc pe unii ca aceștia, furați de neștiință și de părerea de sine și asigură pe alții că ceea ce este altfel este înșelăciune și nu lucrarea harului. Ei nu știu că este ușor în ochii Domnului, după Scriptură, să îmbogățească dintr-odată pe cel sărac (Înțel. Sir. XI, 21), și că proverbul zice că «începutul înțelepciunii este a dobîndi harul înțelepciunii» (Pilde IV, 7). Iar apostolul mustră pe ucenicii de atunci care nu cunoșteau harul, zicînd : «Nu știți că Iisus Hristos locuiește în voi ? Afară numai dacă nu sînteți cercați» (2 Cor. XII, 5), adică dacă nu sînteți înaintați, pentru negrija voastră. Din această pricină și cei de care am vorbit mai sus nu primesc nici însușirile minunate ale rugăciunii lucrate în chip deosebit în unii de Duhul, în inimă, respingîndu-le cu necredință și cu mîndrie [240].

Împotrivirea lui (Grigorie Sinaitul)

6. Spune-mi, tu care susții altfel : Dacă postește cineva, se înfrînează, priveghează, stă în picioare, face pocăință, plînge, petrece în sărăcie, toate acestea nu sînt oare fapte ? Cum zici deci că fără făptuire este cu neputință să se țină rugăciunea, dar ții seama numai de cîntare ? Oare acestea nu sînt fapte ? [241]

240. Tot acest cap este o pledoarie pentru putința ca cineva să ajungă la rugăciunea inimii și fără a trece prin lungi osteneli de curățire prin fapte.

241. De aci începe în manuscrisele românești care cuprind mai multe texte din sfîntul Grigorie Sinaitul, cap. 7, cu titlul : Dezlegare. De aceea

Dezlegare. Dacă se roagă cineva numai cu gura, iar mintea îi rătăceşte, ce-a folosit ? Dacă unul zideşte şi altul dărîmă, nu rămîne nimic, fără numai osteneala (Înţel. Sir. XXXIV, 23). Ci, precum lucrează cu trupul aşa e dator să lucreze şi cu mintea, ca să nu se afle în ce priveşte trupul, drept, iar cu inima, plin de toată trîndăvia şi necurăţia. Aceasta o întăreşte şi apostolul, zicînd : «Dacă mă rog cu limba, adică cu gura, duhul meu sau glasul meu se roagă, dar mintea mea e neroditoare. Mă rog deci cu gura şi cu mintea» (1 Cor. XIV, 15) ; şi «vreau să zic mai bine cinci cuvinte... (1 Cor. XIV, 19). Că despre aceasta vorbeşte, e martor Scărarul, care zice în «Cuvîntul despre rugăciune» : «Marele lucrător al marii şi desăvîrşitei rugăciuni zice acestea : vreau să zic mai bine cinci cuvinte cu mintea mea... şi celelalte. Sînt multe lucrări, dar sînt din parte. Rugăciunea inimii însă este largă şi cuprinzătoare, ca una ce este izvor al virtuţilor», cum zice Scărarul. Prin ea se află tot binele. Nu este, spune sfîntul Maxim, lucru mai înfricoşător ca gîndul morţii, dar nici mai măreţ ca pomenirea lui Dumnezeu, arătînd prin aceasta însemnătatea covîrşitoare a ei. Unii însă nici nu vor să audă că este har în vremea de acum, fiind întunecaţi şi puţin credincioşi, din multa nesimţire şi neştiinţă [242].

7. Iar cei ce cîntă puţin socotesc că bine fac, cinstind măsura. Căci toată măsura este bună, cum zic cei înţe-

---

ele împart această lucrare nu în 15, ci în 16 capete. Dar în titlu spun şi ele că lucrarea are 15 capete.

În aceste rînduri sînt întrebaţi cei ce declară că sînt necesare faptele înainte de rugăciunea curată, dar socotesc numai cîntarea faptă ; de ce nu socotesc fapte, postirea, priveghierea etc ? Deci sfîntul Grigorie Sinaitul consideră şi el necesare aceste fapte, dar nu dă ca faptă exclusivă cîntarea prea multă de psalmi. Aceasta o arată în rîndurile ce urmează sub titlul : Dezlegare.

242. Sfîntul Grigorie Sinaitul consideră că în rugăciunea inimii se cuprind toate faptele : ea presupune adunarea minţii din împrăştiere, pocăinţa care a zdrobit inima, iubirea de Dumnezeu, smerenia, simţirea etc.

lepţi. Ei nu-şi deşartă toată puterea sufletului în făptuire. Căci prin aceasta mintea aflată în rugăciune, obosind, îşi pierde vigoarea în ea. Ci, cîntînd puţin, stăruieşte cea mai mare parte din vreme în rugăciune. Dar se întîmplă uneori că mintea, obosind de strigarea înţelegătoare continuă şi de aţintirea stăruitoare, să trebuiască să-şi ia puţină odihnă. Atunci slobozeşte-o la largul cîntării de la strîmtoarea liniştirii. Aceasta e cea mai bună rînduială şi învăţătură a bărbaţilor preaînţelepţi.

8. Iar cei ce nu cîntă de loc bine fac, dacă sînt în sporire. Căci aceştia nu au trebuinţă să zică psalmi, ci de tăcere, de rugăciune neîncetată şi de vedere, dacă au ajuns la luminare. Ei, fiind uniţi cu Dumnezeu, nu au nevoie să-şi desfacă mintea de la El şi s-o arunce în tulburare. Căderea celui ce se află în ascultare, zice Scărarul, stă în împlinirea voii sale ; iar a celui ce se linişteşte, în depărtarea de la rugăciune. Mintea unora ca aceştia preacurveşte cînd se desparte de pomenirea lui Dumnezeu, ca de Mirele ei, şi-şi îndreaptă dragostea spre lucruri neînsemnate [243].

Dar a învăţa şi pe alţii aceeaşi rînduială, nu se potriveşte în toate. Se potriveşte celor ce sînt ascultători simpli şi neînvăţaţi, deoarece ascultarea se împărtăşeşte de toată virtutea prin smerenie. Dar această rînduială nu li se dă celor nesupuşi, ca să nu se rătăcească, cu uşurinţă, fie că sînt simpli, fie că sînt învăţaţi. Deoarece cel ce ascultă numai de sine nu poate scăpa de părerea de sine, din care obişnuieşte să se nască rătăcirea, cum zice sfîntul Isaac [244].

---

243. El admite puţină cîntare, pentru oboseala minţii, dar cere mai multă rugăciune a inimii. Dar celor desăvîrşiţi le recomandă rugăciunea neîntreruptă. Păcatul lor constă în depărtarea de la rugăciune, precum al celor care au o ascultare constă în împlinirea voii lor proprii.

244. Nu trebuie îndemnaţi toţi să facă rugăciunea minţii în mod neîncetat. Pot fi îndemnaţi la ea cei ascultători, chiar dacă sînt simpli, pentru că cel ce ascultă se împărtăşeşte prin smerenie de toată virtutea. În

Unii, neluînd aminte la vătămarea viitoare, învață pe oricare s-ar nimeri să împlinească numai această lucrare, pentru a obișnui, zic, mintea să iubească pomenirea lui Dumnezeu. Aceasta nu-i un lucru potrivit, mai ales pentru cei ce viețuiesc după voia lor. Căci mintea lor, fiind necurățită din pricina negrijii și a mîndriei, dacă nu se curățește mai înainte prin lacrimi, își nălucește mai degrabă chipuri rușinoase de gînduri (idoli), și nu rugăciunea. Fiindcă duhurile necurate din inima lor, tulburate de înfricoșatul nume, umblă răcnind să răpună pe cel ce le biciuiește. De va auzi, sau de va fi învățat cel ce viețuiește după voia sa, despre lucrarea aceasta și va vrea să o țină, va pătimi una din acestea două : de se va sili, se va rătăci și va rămîne netămăduit ; de nu se va îngriji de ea, va rămîne nesporit în toată viața lui.

9. Vorbesc și eu ca unul ce a învățat puțin din cercare. Cînd vei ședea ziua sau noaptea liniștindu-te, rugîndu-te des lui Dumnezeu fără gînduri, întru smerenie, și va slăbi mintea să strige, iar trupul și inima te vor durea de fixarea puternică a chemării dese a lui Iisus, încît nu vei mai simți căldură și nu te vei mai veseli și deci nu vei mai avea rîvna și răbdarea ce se naște din această stare, ridică-te în picioare și cîntă singur sau cu ucenicul care e cu tine, sau îndeletnicește-te cu meditarea vreunui cuvînt, sau cu pomenirea morții, sau cu lucrul mîinilor, sau cu celelalte, ca să pricinuiești trupului osteneală. Cînd stai și cînți singur, zi și : Sfinte Dumnezeule. Pe urmă fă iarăși rugăciunea cu sufletul sau cu înțelegerea, mintea luînd aminte la inimă. Iar dacă te apasă lenea, zi și doi sau trei psalmi și două tropare de pocăință, fără cîntare. Fiindcă nu vor cînta unii ca aceștia, zice Scărarul. Le

ascultarea lui se cuprinde voința de a împlini tot ce i se recomandă ca bun. Dar nu trebuie îndemnați cei neascultători, chiar dacă sînt învățați, pentru că aceștia sînt obișnuiți să facă numai voia lor și din aceasta se naște părerea de sine, din care vin toate rătăcirile.

ajunge lor spre înveselire osteneala inimii făcută pentru evlavie, cum zice sfîntul Marcu și căldura duhului, dată lor spre bucurie și veselie. Zi după psalmi și rugăciunea cu mintea sau cu sufletul, fără împrăștiere ; asemenea și aliluia. Căci aceasta este rînduiala sfinților părinți, a lui Varsanufie și Diadoch și a celorlalți. Și cum zice dumnezeiescul Vasile, trebuie să se schimbe psalmii în fiecare zi, pentru a ațîța rîvna și ca să nu-și piardă mintea plăcerea, cîntînd mereu aceleași ; căci de i se va da această libertate, se va întări și mai mult în rîvnă. Iar dacă stai la cîntare cu un ucenic credincios, acela să zică psalmii, iar tu, luînd aminte întru ascuns la inimă și rugîndu-te, fii atent la tine ; și disprețuiește toate gîndurile, fie sensibile, fie mintale care răsar din inimă, cu ajutorul rugăciunii. Căci liniștea (isihia) este lepădarea gîndurilor ce nu sînt de la Duhul și dumnezeiești, pînă la o vreme, ca nu cumva luînd aminte la ele, ca bune, să pierzi lucrul mai mare.

Despre amăgire

10. Ia aminte, deci, cu de-amănuntul, iubitorule de Dumnezeu, întru cunoștință : dacă împlinindu-ți lucrul, vei vedea o lumină sau un foc, din afară sau din lăuntru, sau un chip, zice-se al lui Hristos, sau al vreunui înger, sau al altcuiva, să nu le primești, ca să nu suferi vreo vătămare ; ca nu cumva dîndu-le atenție să lași mintea să se întipărească de acestea. Căci toate aceste chipuri se plăsmuiesc din afară, cînd nu se cuvine, ca să amăgească sufletul. Căci începutul adevărat al rugăciunii este căldura inimii, care arde patimile și naște în suflet pace și bucurie, asigurînd inima, printr-un dor și printr-o încredințare lipsită de orice îndoială. Căci orice vine în suflet, zic părinții, fie din cele supuse simțurilor, fie din cele gîndite

cu mintea, dacă se îndoieşte inima în privinţa lui, să nu-l primeşti, fiindcă nu este de la Dumnezeu, ci e trimis de la potrivnicul. Iar de vei vedea mintea atrasă de afară, sau de sus, de vreo putere nevăzută, să nu-i crezi, nici să o laşi să fie atrasă, ci strînge-o îndată la lucrul ei. Cele ale lui Dumnezeu, zice sfîntul Isaac, vin de la sine, fără să ştii tu vremea. Vrăjmaşul firesc din lăuntrul cingătoarei se preface în cele ale duhului precum voieşte, aducînd prin nălucire unele în locul altora şi în loc de căldură aprinderea dezordonată, încît se îngreunează sufletul de această amăgire ; iar în loc de veselie, o bucurie dobitocească şi o dulceaţă vîscoasă, din care se naşte părerea de sine şi înfumurarea. Dar deşi acela se sileşte prin acestea să se ascundă pentru cei necercaţi, ca ei să socotească amăgirea lui drept har lucrător, vremea, cercarea şi simţirea îl descoperă celor ce nu sînt cu totul necunoscători ai vicleniei lui. Căci gîtlejul, zice Scriptura, deosebeşte mîncările (Înţel. Sir. XXXVI, 18—19), adică gustarea duhovnicească le arată fără greutate pe toate cum sînt.

Despre citire

11. Să citeşti, de eşti lucrător, zice Scărarul, cele ce-ţi sînt de folos la lucru. Căci împlinirea lor face de prisos citirea celorlalte. Citeşte pururea cele despre liniştire şi rugăciune, de pildă : din Scară, din sfîntul Isaac, cele ale sfîntului Maxim, ale Noului Teolog, ale ucenicului său Stithatul, ale lui Isichie, ale lui Filotei Sinaitul şi ale celorlalţi asemenea lor, cîte sînt ca acestea. Iar celelalte lasă-le pînă ce ai vreme, nu fiindcă sînt de lepădat, ci fiindcă nu ajută scopului, mutînd mintea de la rugăciune la tot felul de istorii. Citirea să o faci de unul singur ; să nu te mîndreşti cu răsunarea glasului, nici cu sîrguirea rostirii frumoase, sau cu bună-întocmirea cuvintelor, sau cu

răsunarea plăcută a lor ; nu te lăsa furat cu patimă, lipsind sau fiind de faţă, de dorinţa de a face plăcere vreunora. Nu fii nesăturat la citire, fiindcă în toate cea mai bună e măsura ; nu citi cu apăsare, nici cu lene şi cu nepăsare, ci cu cuviinţă, cu blîndeţe, cu bună rînduială, cu înţelegere, cu ritm, cu mintea şi cu sufletul, sau şi cu raţiunea. Căci împuternicindu-se mintea prin acestea, se întăreşte în deprinderea de a se ruga cu stăruinţă. Iar prin cele potrivnice acestora, pomenite mai sus, dobîndeşte întunecare şi slăbănogire, încît vei simţi şi durere de cap şi vei slăbi şi în rugăciune.

12. Ia aminte şi la aplecarea ta din fiecare ceas, cercetînd amănunţit, în care parte înclini. Dacă spre Dumnezeu, pentru binele însuşi, de dragul folosului sufletesc, şezi liniştindu-te sau cîntînd sau citind sau rugîndu-te sau lucrînd orice altă virtute, ca să nu fii furat fără să ştii ; ca nu cumva să te afli cu înfăţişarea lucrător, iar cu felul lucrării şi cu cugetarea să vrei să placi oamenilor şi nu lui Dumnezeu (Gal. I, 10). Căci multe sînt cursele vicleanului şi vede în ascuns înclinarea intenţiei, fără să fie băgat de seamă de cei mulţi ; şi pururea vrea să fure lucrul în chip neştiut, ca ceea ce se face să nu se facă după voia lui Dumnezeu. Deci, chiar dacă te războieşte fără slăbire şi se năpusteşte asupră-ţi fără ruşine, tu ţine-ţi luarea aminte întărită către Dumnezeu şi nu te lăsa furat des, oricît ar fi silită de acela înclinarea voinţei să se împrăştie fără să vrea. În felul acesta, chiar dacă ar fi biruit careva fără voie, din neputinţă, este iertat şi lăudat de Cel ce cunoaşte intenţiile şi inimile.

Dar patima slavei deşarte nu-l lasă pe monah să sporească în virtute, ci rabdă ostenelile şi ajunge la bătrîneţe fără rod. Ea îi asaltează pururea pe toţi trei şi-i jefuieşte de lucrarea virtuţilor : pe începători, pe cei de la mijloc şi pe desăvîrşiţi.

13. Spun ca unul ce am învăţat, că monahul nu sporeşte niciodată fără aceste virtuţi : post, înfrînare, priveghere, răbdare, bărbăţie, linişţire, rugăciune, tăcere, plîns, smerenie. Ele se nasc şi se păzesc una pe alta. Căci vestejindu-se pofta din postul continuu, naşte înfrînarea ; înfrînarea, privegherea şi răbdarea ; răbdarea, bărbăţia ; bărbăţia, liniştirea ; liniştirea, rugăciunea ; rugăciunea, tăcerea ; tăcerea, plînsul ; plînsul, smerenia ; smerenia, plînsul ; şi aşa mai departe, pe calea întoarsă, vei afla, cercetînd cu de-amănuntul, că fiicele nasc pe maici. Drept aceea, nu se află în virtuţi un lucru mai minunat ca această naştere a unora din altele [245].

14. Trebuie să înşirăm aci şi ostenelile şi durerile lucrării, şi să înfăţişăm limpede cum trebuie săvîrşită fiecare lucrare, ca nu cumva călătorind cineva fără durere, numai din auzite, să nu dobîndească roade şi să ne învinovăţească pe noi sau pe alţii că nu e cum am zis. Căci numai durerea inimii şi osteneala trupului ştiu să facă lucrul adevărului. Prin ele se face arătată lucrarea Duhului Sfînt, dată ţie şi fiecărui credincios, prin Botez. Lucrarea aceasta a fost îngropată prin patimi pentru nepurtarea de grijă de porunci şi aşteaptă pocăinţa noastră, pentru mila Lui negrăită, ca nu cumva să auzim la sfîrşit din pricina nerodirii noastre : «Luaţi talantul de la el» şi «Ceea ce se pare că are se va lua de la el» (Matei XXV, 28—29) şi să ne trimită în muncile veşnice, la suferinţele din gheenă. Căci nici o lucrare trupească şi duhovnicească nu dă roadă, dacă nu e săvîrşită cu durere sau cu osteneală. Fiindcă «Împărăţia cerurilor se ia cu sila şi cei ce o silesc, o răpesc pe ea» (Matei XI, 12). Iar silă a numit simţirea du-

245. De sigur, maicile născute de fiice sînt fiice de un nivel duhovnicesc sporit. Plînsul născut din smerenie e de o calitate superioară celui ce naşte smerenia. E aşa cum la Dionisie Areopagitul curăţia care se naşte din desăvîrşire e superioară celei care prin luminare a dus la desăvîrşire. (*Ierarhia cerească*). Fiecare virtute le poartă pe toate în sine şi le promovează pe toate.

reroasă a trupului, în toate. Căci altfel sînt poate mulţi care au lucrat sau lucrează ani îndelungaţi, dar fiindcă nu au pus osteneală şi durere prin rîvna fierbinte a inimii, s-au lipsit de curăţie şi de împărtăşirea Sfîntului Duh, lepădînd asprimea durerilor. Cei ce lucrează fără grijă şi cu moleşeală ostenesc poate mult, la arătare, dar niciodată nu vor culege roadă, din pricină că nu au pus durere în ea, rămînînd în adîncul lor lipsiţi de ea. Martor este cel ce zice (Scărarul) : «De-am avea toată petrecerea noastră minunată, dar dacă n-am dobîndit inimă îndurerată, ea este mincinoasă şi zadarnică. Căci călătorind fără durere, sîntem împinşi uneori de trîndăvie la împrăştieri fără folos şi ne întunecăm. Şi socotind că găsim în acestea puţină odihnă, ne amăgim. Căci ajungem legaţi în chip nevăzut cu lanţuri de nedezlegat, fără putinţă de mişcare şi nelucrători, înmulţindu-se în noi moleşeala. Aceasta mai ales cînd sîntem începători, fiindcă celor desăvîrşiţi toate le sînt de folos, dîndu-li-se cu măsură». Aceasta o mărturiseşte şi marele Efrem, zicînd : «Ostenind, osteneşte cu durere, ca să scapi de durerile ostenelilor deşarte». «De nu va slăbi mijlocul nostru, zice proorocul, de slăbiciunea din osteneala postului şi nu vom naşte rodul în dureri de facere şi în statornicirea inimii» (Isaia XXI, 3), nu vom dobîndi duh de mîntuire pe pămîntul inimii, cum ai auzit, ci ne vom mîndri numai cu anii, cu postirea fără folos, cu slăbănogirea şi cu liniştirea, socotind a fi cineva. Însă la vremea ieşirii vom cunoaşte toţi, fără putinţă de îndoială, toată roada noastră».

15. Nu e cu putinţă să înveţe cineva prin sine ştiinţa virtuţilor, chiar dacă s-au folosit unii de cercare ca de un învăţător. Căci a lucra de la sine şi nu după sfatul celor ce au călătorit mai înainte înseamnă a fi plin de părerea de sine, sau mai bine zis a o naşte pe aceasta. Căci dacă : «Fiul nu face de la Sine nimic, ci precum L-a învăţat pe El Tatăl, aşa face» (Ioan XIV, 30), iar «Duhul nu va grăi

de la Sine» (Ioan XVI, 30), cine a ajuns la o așa de mare înălțime a virtuții, ca să nu mai aibă trebuință de altcineva să-l învețe ? Nu se amăgește, socotind că are virtute, dar fiind mai degrabă lipsit de minte ? De aceea trebuie să ascultăm de cei ce cunosc ostenelile virtuții lucrătoare și așa să purcedem la faptă, adică la postul împreunat cu foamea, la înfrînarea lipsită de plăceri, la privegherea stăruitoare, la îngenuncherea dureroasă, la starea neclintită și obositoare în picioare, la rugăciunea întinsă, la smerenia nemincinoasă, la zdrobire și suspinare neîncetată, la tăcere chibzuită, dreasă cu sare (Colos. IV, 6) și la răbdarea în toate. Căci nu trebuie să petrecem totdeauna în odihnă, nici să stăruim totdeauna numai șezînd înainte de vreme, sau de bătrînețe sau de neputințe. Pentru că «ostenelile virtuților tale vei mînca» (Ps. CXVII, 2), zice Scriptura, sau «Împărăția cerurilor este a celor ce o silesc» (Matei XI, 12). Drept aceea cel ce se sîrguiește în fiecare zi să împlinească cu osteneală lucrările mai sus amintite va secera la vreme, cu Dumnezeu, și roada lor.

Al aceluiaşi:

despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte; şi să nu se ridice repede[246].

1. Uneori să şezi pe scaun şi anume cît mai mult, pentru osteneală ; alteori şi pe o rogojină, puţin, pentru o vreme, pentru odihnire. Dar şederea ta să fie cu răbdare, pentru cel ce a zis : «Stăruiţi în rugăciune» (Colos. IV, 2). Să nu te ridici degrabă, lenevindu-te pentru durerea ostenelii şi pentru strigarea înţelegătoare a minţii şi pentru aţintirea minţii. Căci «iată, zice proorocul, m-au cuprins dureri ca pe una care naşte» (Ps. XXI, 3). Ci încovoindu-te în jos şi adunîndu-ţi mintea în inimă, de cumva s-a împrăştiat, chiamă pe Domnul Iisus în ajutor. Iar dacă te dor adeseori umerii şi capul, stăruieşte cu osteneală şi cu dragoste în acestea, căutînd în inimă pe Domnul. Căci «Împărăţia lui Dumnezeu este a celor ce o silesc şi cei ce o silesc, o răpesc pe ea» (Matei XI, 12). Domnul a arătat, prin aceste cuvinte, sîrguinţa în osteneli a acestora. Căci răbdarea şi stăruinţa în toate pricinuiesc osteneli în trup şi în suflet.

Despre felul cum trebuie să se zică rugăciunea

2. Dintre părinţi, unii o zic în întregime : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă». Alţii,

246. În ms. Ghenoiu şi în ms. asemănătoare e împărţit în 7 capete. Filoc. gr. (ed. III, vol. IV, p. 80—88) nu e împărţită în capete.

jumătate : «Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă», ceea ce este mai ușor pentru neputința minții. Căci aceasta nu poate să zică în chip tainic, singură de la sine «Domnul Iisus», întru curăție și în chip desăvîrșit, decît în Duhul Sfînt (1 Cor. XII, 3). Altfel va face aceasta bîlbîindu-se ca un copil, neputînd să o zică articulat. Dar nu trebuie să schimbe des cuvintele rugăciunii, din nepăsare, ci cu răgaz, fără întrerupere [247].

Iarăși unii părinți învață să se facă rugăciunea cu gura, alții cu mintea. Eu o zic cu amîndouă. Căci uneori slăbește mintea a o grăi, lenevindu-se ; iar alteori gura. De aceea trebuie să ne rugăm și cu gura și cu mintea. Dar trebuie să o spunem liniștit și fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbure simțirea și atenția minții și să le împiedice. Aceasta pînă ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea și va lua putere de la Duhul să se roage în întregime și cu putere. Atunci nu mai e de trebuință să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea.

Despre felul cum trebuie ținută mintea

3. Află că nimeni nu poate de la sine să țină mintea, de nu va fi ținută de Duhul. Căci este nestatornică, nu de la fire, pentru că e pururea în mișcare, ci fiindcă și-a însușit obișnuința împrăștierii prin nepurtare de grijă, deprinzîndu-se de la început cu aceasta. Căci prin călcarea poruncilor Celui ce ne-a născut pe noi a doua oară, ne-am despărțit de Dumnezeu, pierzînd simțirea înțelegătoare a Lui și unirea cu El întru simțire [248]. Alunecînd

247. Schimbarea deasă a cuvintelor rugăciunii se face din nepăsare, din lipsa efortului de concentrare, din lene.

248. Ne întîlnim iarăși cu «simțirea înțelegătoare» sau «mintală», care e un contact nemijlocit al minții cu Dumnezeu, deci și o unire cu El, care nu se face fără ca Dumnezeu însuși să ni se deschidă cînd ne-am curățit de gîndurile și de împătimirea de alte lucruri.

mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu, e purtată în toate părțile ca o roabă. Ea nu mai poate să se oprească altfel, decît numai dacă se supune lui Dumnezeu și e oprită de El și se unește cu El cu veselie, rugîndu-se Lui neîncetat și stăruitor, mărturisindu-I Lui, în fiecare zi, în chip înțelegător toate cîte am greșit ; atunci El iartă îndată toate celor ce I se roagă cu smerenie și cu zdrobire de inimă și cheamă pururea numele Lui cel sfînt. Căci zice : «Mărturisiți-vă Domnului și chemați numele cel sfînt al Lui» (Ps. CIV, 7). Răsuflarea cu gura strînsă ține mintea, dar numai în parte și iarăși se împrăștie. Dar cînd vine lucrarea rugăciunii, ea ține cu adevărat mintea la sine și o veselește și o liberează din robie [249]. Se întîmplă însă uneori că mintea se roagă și stă în inimă, dar cugetarea rătăcește și se îndeletnicește cu altele. Aceasta nu se supune nimănui, decît numai celor desăvîrșiți în Duhul Sfînt, care au ajuns la neîmprăștierea în Hristos Iisus.

Despre alungarea gîndurilor

4. Nici un începător nu poate alunga vreodată vreun gînd, dacă nu-l alungă Dumnezeu. Căci numai cei puternici pot război și alunga gîndurile. Dar și aceștia nu de la ei alungă gîndurile, ci împreună cu Dumnezeu poartă războiul împotriva lor, ca unii ce au îmbrăcat toate armele Lui.

Iar tu, venind gîndurile, cheamă pe Domnul Iisus, des și cu stăruință și vor fugi. Căci nerăbdînd căldura inimii izvorîtă din rugăciune, fug ca arse de foc [250]. «Bate

249. Deci nu respirația cu gura strînsă adună mintea din împrăștiere, ci rugăciunea, sau legarea ei de gîndul la Dumnezeu, adică pomenirea deasă a numelui Lui.

250. Căldura inimii e de ordin spiritual. E înfocarea inimii pentru Dumnezeu. E o iubire față de Dumnezeu, care covîrșește, prin alipirea minții la El, atracția oricărui alt gînd. Dar ea produce o căldură curată și în inima sensibilă.

pe cei ce te războiesc cu numele lui Iisus», zice Scărarul, fiindcă Dumnezeul nostru este foc ce mistuie toată răutatea (Deut. IV, 24). Domnul cel grabnic la ajutor «va face îndată dreptate celor ce strigă din tot sufletul către El, ziua și noaptea» (Luca VIII, 7).

Iar cel ce nu are lucrarea rugăciunii le biruie în alt chip, urmînd lui Moise. Căci sculîndu-se și întinzîndu-și mîinile și privirea la cer, le pune pe fugă Dumnezeu însuși. Pe urmă, șezînd iarăși, începe rugăciunea cu stăruință. De acest mijloc se folosește cel ce n-a dobîndit încă putere în rugăciune. Dar și cel ce are lucrarea rugăciunii, ridicîndu-se adesea, își va întinde mîinile pentru a cere ajutor împotriva patimilor trupești, adică a trîndăviei și a curviei, patimile cele mai cumplite și mai grele. Dar se ridică numai puțin și iarăși se așază, ca să nu fie amăgit de către vrăjmașul din văzduh, nălucindu-i minții vreo plăsmuire de adevăr. Căci numai cei curați și desăvîrșiți pot păzi mintea nevătămată și fără greșeală, fie că o au în sus, fie în jos, fie în inimă, și peste tot.

Cum trebuie să se cînte

5. Unii cîntă puțin, alții mult, iar alții deloc. Tu nu cînta nici mult, căci aceasta aduce tulburare, dar nici nu lepăda cu totul cîntarea, pentru moleșeala și nepăsarea care se naște din aceasta. Ci urmează celor ce cîntă puțin. Căci în toate cea mai bună e măsura, după cuvîntul înțelepților. Cîntarea multă este a celor ce se îndeletnicesc cu făptuirea, pentru necunoștință și pentru osteneală ; nu a celor ce se liniștesc, cărora le ajunge să se roage numai lui Dumnezeu, în inimă, și să se abțină de la gînduri. «Liniștea, zice Scărarul, este lepădarea înțelesurilor sensibile și inteligibile». Căci, dacă își deșartă mintea toată puterea în multa cîntare, slăbește de nu se

mai poate ruga cu tărie şi cu sîrguinţă. «Noaptea, zice Scărarul, dă cele multe rugăciunii, iar cele puţine cîntării». Aşa trebuie să faci şi tu. Cînd vezi, şezînd în scaunul tău, că lucrează rugăciunea şi nu încetează de a se mişca în inimă, nu o părăsi, ca să te scoli să cînţi, pînă ce nu te va părăsi ea cu bun rost, cînd vine vremea. Căci, părăsind pe Dumnezeu înăuntru, pentru ca, ridicîndu-te, să-I vorbeşti în afară, te cobori de la cele înalte la cele de jos. Ba îţi tulburi prin aceasta şi pacea minţii. Căci liniştea (isihia), cum o arată numele, a dobîndit, prin lucrare, obişnuinţa de a petrece în pace şi seninătate. Pentru că Dumnezeu este pace (Efes. II, 14), dincolo de orice tulburare şi strigare, trebuie ca şi lauda noastră să fie îngerească şi nu trupească, precum ne este şi vieţuirea. Cîntarea cu strigare este semnul strigării cu mintea. Ea ni s-a dat pentru lenevirea şi nepriceperea noastră, ca să ne aducă la cele adevărate. Căci cei ce nu cunosc rugăciunea, care este, după Scărarul, izvorul virtuţilor care udă, ca pe nişte răsaduri, puterile sufletului, trebuie să cînte mult şi fără măsură şi totdeauna în multe feluri, neîncetînd niciodată pînă ce nu vor înainta de la făptuirea multă cu osteneală, la vedere. Iar aceasta le vine după ce au aflat rugăciunea care lucrează în lăuntrul lor. Fiindcă alta este fapta liniştii (isihiei) şi alta a vieţii de obşte. Dar fiecare se va mîntui, stăruind în ceea ce a fost chemat.

De aceea mă tem să scriu pentru cei neputincioşi, văzîndu-te umblînd în mijlocul lor. Căci tot cel ce se îndeletniceşte cu rugăciunea, pe baza celor auzite sau învăţate din cărţi, se pierde, ca unul ce nu şi-a găsit povăţuitor. Iar cel ce a gustat din har trebuie să cînte cu măsură, după cum spun părinţii, îndeletnicindu-se cel mai mult cu rugăciunea ; şi cînd se leneveşte, să cînte, sau să citească scrierile despre făptuire ale părinţilor. Căci nu are corabia trebuinţă de lopeţi, cînd vîntul întinde pînzele, dăruindu-i suflare prielnică pentru plutire pe ma-

rea sărată a patimilor. Numai cînd se oprește, trebuie ajutată de lopeți, sau trasă de o corabie mai mică.

Iar dacă ne arată unii cu gînd de gîlceavă pe sfinții părinți, sau chiar pe unii de aici, că au făcut priveghere toată noaptea în picioare, cîntînd neîntrerupt, răspundem din Scripturi, că nu le sînt date tuturor toate cele desăvîrșite, pentru lipsa de sîrguință și de putere. Cu toate acestea, cele mici nu sînt numaidecît mici la cei mari, iar cele mari nu sînt numaidecît și desăvîrșite la cei mici. Ci numai în cei desăvîrșiți se lucrează toate cu ușurință. Căci nu toți sînt totdeauna, acum, sau au fost odinioară, în treapta lucrătoare. Nici n-au umblat toți pe aceeași cale, sau au ținut-o pînă la sfîrșit. Ci mulți au trecut de la treapta lucrătoare la vedere și s-au odihnit de la toate, aflîndu-se într-o sîmbătă a legii duhovnicești (Ieșire XX, 6)[251]. Ei se veselesc numai în Dumnezeu, săturați de desfătarea dumnezeiască, care nu le îngăduie să cînte, sau să cugete la altceva, decît la har, ajunși la extaz pentru o vreme și la bunul cel mai din urmă dintre cele dorite, primite în parte, ca o arvună încă de aici. Alții însă s-au mîntuit rămînînd pînă la urmă în treapta lucrătoare, ca adormind în ea să primească răsplata în veacul viitor. Iar alții au primit împlinirea în ceasul morții și de aceea au răspîndit o bună mireasmă după moarte, spre arătarea mîntuirii lor. Ei au avut harul botezului ca toți, dar mintea lor aflîndu-se în robie și întru necunoștință, n-au comunicat tainic cu el cît erau încă

251. Sîmbăta a fost folosită în scrisul ascetic ca simbol al odihnei de faptele și de gîndurile legate de lumea aceasta creată (sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 64—5; *Filocalia* rom. II, p. 190). Sabatismul, sabatizarea e numele acestei odihne în Dumnezeu încă pentru sfîntul apostol Pavel (Evr. IV, 9). Sfîntul Grigorie Sinaitul vorbește și el de această «sabatizare» (σαββατίσαντες) în Dumnezeu a celor scăpați de robia patimilor care muncesc pe oameni. La el odihna ia sens de eliberare. El dă o aplicare mai duhovnicească sabatismului, ca la sfîntul Maxim, avînd mai mult înțelesul trecerii dincolo de lumea creată.

în viață [252]. Dar alții petrec în amîndouă, adică și în cîntare și în rugăciune, avînd un har îmbelșugat și pururea în lucrare și nefiind niciodată împiedicați de ceva. În sfîrșit alții au ținut pînă la sfîrșit mai ales liniștirea, deși erau neînvățați, îndestulîndu-se înțelepțește numai cu rugăciunea, ca unii ce erau uniți numai cu Dumnezeu. Căci cei desăvîrșiți, cum am spus, toate le pot în Cel ce-i întărește pe ei, Hristos (Filip. IV, 13), a Căruia e slava în vecii vecilor. Amin.

Despre mîncare

6. Iar despre pîntece, împăratul patimilor, ce să zic? Dacă poți să-l faci ca mort și să-l amorțești, să nu slăbești în această lucrare. Pe mine m-a stăpînit, iubitule, și-i slujesc ca un rob. El este împreună-lucrătorul dracilor și sălașul patimilor. Prin el vine căderea noastră și prin el învierea, cînd e pus în bună rînduială. Prin el am căzut din prima și din a doua cinste dumnezeiască. Căci stricîndu-ni-se cea de la început, am fost înnoiți iarăși în Hristos (prin botez). Dar iată am căzut din nou de la Dumnezeu, pentru nepurtarea de grijă de porunci, care păzesc și sporesc harul, cînd înaintăm. Am căzut,

252. Πληροφορηθέντες ἐν τῷ θανάτῳ are și sensul de încredințare a lor în ceasul morții, dar și sensul de împlinire a lor, de obținere a plenitudinii prin Duhul Sfînt. Karl Rahner vorbește de o ajungere deplină a omului în stăpînirea sa, ca și de o rotunjire a sa în ceasul morții prin ajungerea la totala conștiință de sine (*Theologie des Todes*). Sfîntul Grigorie Sinaitul vorbește și de o împlinire a omului în ceasul morții prin Dumnezeu. Dar la el vedem ideea că mintea sau conștiința celor mai mulți a rămas în cursul vieții în oarecare robie și de aceea n-au putut comunica liber și deplin cu harul. Faptul acesta se realizează numai în ceasul morții, cînd, pe de o parte, se eliberează deplin și ei înșiși de robia patimilor, văzînd deșertăciunea lumii, pe de alta, îi face deplin stăpîni pe ei înșiși harul cu care acum comunică deplin, neîmpiedecați de lume.

deşi neştiind aceasta, ne mîndrim, socotind că sîntem cu Dumnezeu.

Părinţii au spus că sînt multe deosebiri între trupuri în privinţa hranei. Unul are trebuinţă de puţină, altul de multă hrană, pentru ţinerea puterii sale fireşti, fiecare îndestulîndu-se după puterea şi deprinderea lui. Dar cel ce se linişteşte trebuie să fie totdeauna în lipsire, nesăturîndu-se. Căci îngreunîndu-se stomacul şi tulburîndu-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciunea cu tărie şi curăţie. Ci biruită de somn, din pricina aburului multelor mîncări, doreşte să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri. Drept aceea socotesc că celui ce vrea să dobîndească mîntuirea şi se sileşte să vieţuiască pentru Domnul, întru linişte, îi ajunge o litră de pîine, iar din apă şi vin, trei sau patru pahare la zi. Să se împărtăşească apoi din mîncările care se nimeresc, din toate cîte puţin, la vremea cuvenită, dar să ocolească săturarea. Făcînd aşa cu înţelepciune, va putea scăpa de înfumurare, deoarece s-a împărtăşit din toate. Să nu se scîrbească de făpturile lui Dumnezeu, care sînt bune foarte, ci să-I mulţumească pentru toate. Aceasta este socotinţa celor înţelepţi. Dar celor slabi în credinţă şi la suflet, le este mai de folos să se abţină de la unele mîncări. Lor le-a poruncit apostolul să mănînce legume, deoarece nu cred cu tărie că-i păzeşte Dumnezeu.

Dar ce să-ţi spun ţie, care mi-ai cerut canon foarte greu, bătrîn fiind ? Nu pot ţine cei mai tineri cumpăna şi măsura ; cum o vei ţine tu ? De aceea ţi se cuvine să-ţi păstrezi în mîncare libertatea în toate. Iar dacă eşti biruit, mîncînd mai mult, căieşte-te şi începe iarăşi şi să nu încetezi a face aşa pururea, căzînd şi ridicîndu-te, învinovăţindu-te totdeauna pe tine şi nu pe altul. Astfel vei avea odihnă (Înţel. Sir. XXII, 14), cîştigînd înţelepţeşte biruinţa prin căderi, cum zice Scriptura. Dar nu

trece hotarul, pe care ţi l-am pus înainte, şi-ţi ajunge ţie. Căci nu întăresc trupul celelalte mîncări, cît îl întăreşte împărtăşirea de pîine şi de apă. De aceea a zis proorocul, nedînd nici un preţ celorlalte : «Fiul omului, cu cumpănă să mănînci pîinea ta și cu măsură să bei apa ta» (Iez. IV, 15).

Trei hotare are mîncarea : înfrînarea, îndestularea și săturarea. Înfrînarea stă în a se scula cineva flămînd de la masă ; îndestularea, în a mînca atîta cît să nu rămînă flămînd, dar nici să nu se îngreuneze ; iar săturarea stă în a se îngreuna puţin. Iar dacă mai mănîncă cineva după ce s-a săturat, a deschis poarta lăcomiei pîntecelui, prin care intră curvia. Tu, ştiind acestea cu de-amănuntul, alege ce e mai bun după puterea ta, netrecînd hotarele. Căci numai cei desăvîrșiţi sînt în stare, după apostol, a şi flămînzi şi a se şi sătura (Filip. IV, 12) şi a avea putere în toate.

Despre amăgire şi despre alte multe lucruri

Aş vrea să ştii cu de-amănuntul şi despre amăgire, ca să te păzeşti de ea, ca nu cumva dus de neştiinţă să te vatămi foarte tare şi să-ţi pierzi sufletul. Deoarece lesne înclină voia liberă a omului spre cele contrare ; şi mai ales a celor ce lucrează ca de la ei. Căci dracii obişnuiesc să fie aproape de ei şi împrejurul celor începători şi a celor ce se povăţuiesc după regula proprie (idioritmici). Ei le întind acestora curse de gînduri şi sapă gropi pentru căderi şi plăsmuiesc năluciri pierzătoare. Fiindcă cetatea lor e sub stăpînirea barbarilor şi nu trebuie să ne mirăm de s-a rătăcit careva sau de şi-a ieşit din minţi, sau de a primit sau primeşte amăgirea, sau vede şi spune, din lipsa de cercare şi din neştiinţă, lucruri străine de adevăr şi necuvenite. Căci adeseori, vorbind cineva des-

pre adevăr fără să aibă învăţătură, spune, fără să-şi dea seama, unele în locul altora, neştiind să spună aşa cum este. În chipul acesta a tulburat pe mulţi şi a pricinuit multă ocară şi batjocură celor ce se liniştesc [253].

Dar nu trebuie să ne mirăm dacă se rătăceşte vreun începător, chiar după multă osteneală. Fiindcă s-a întîmplat aceasta multora şi în vremea noastră şi odinioară, dintre cei ce L-au căutat pe Dumnezeu. Căci pomenirea lui Dumnezeu, sau rugăciunea cu mintea, este mai înaltă decît toate lucrările. Ea este şi căpetenia virtuţilor, fiind dragoste de Dumnezeu. Iar cel ce vrea să intre la Dumnezeu cu neruşinare şi cu multă cutezanţă, şi se sileşte să-L mărturisească în chip curat şi să-L dobîndească în sine fără să se fi curăţit, e lesne omorît de draci, de li se va îngădui. Căci căutînd cu îndrăzneală şi cu obrăznicie cele ce trec de starea lui (Înţel. Sir. III, 21), urmăreşte cu îngîmfare să ajungă la ele înainte de vreme. Dar Domnul, privind adeseori cu milostivire cît sîntem de cutezători faţă de cele înalte, nu îngăduie să fim ispitiţi, ci voieşte ca fiecare, recunoscîndu-şi mîndria sa, să se întoarcă de la sine înainte de a se face ocară dracilor şi de rîs sau de plîns între oameni. Cu deosebire se milostiveşte El de cel ce caută acest minunat lucru cu îndelungă-răbdare, cu smerenie şi mai ales cu supunere şi cu întrebare la cei încercaţi, ca nu cumva să culeagă, fără să bage de seamă, în loc de grîu, spini, şi să afle în loc de dulceaţă, amărăciune şi în loc de mîntuire, pierzanie. Căci numai cei puternici şi desăvîrşiţi pot să lupte

253. S-ar putea ca aci să se facă aluzie la Varlaam, care a luat în rîs pe isihaşti şi în a căror apărare a scris sfîntul Grigorie Palama. Dar s-ar putea să se facă aluzie şi la cei ce din neştiinţă înfăţişau rugăciunea pe care pretindeau că o practică, într-un mod care a provocat batjocurile lui Varlaam. Oare nu din cauza aceasta s-a retras Grigorie Sinaitul în munţii depărtaţi ai Paroriei, unde a putut predica netulburat rugăciunea minţii în modul cel mai autentic, atrăgînd o mulţime de ucenici dornici să o deprindă ?

totdeauna cu dracii şi să întindă împotriva lor neîncetat sabia Duhului, care este cuvîntul lui Dumnezeu (Efes. VI, 17). Iar cei neputincioşi şi începători să se folosească, cu evlavie şi cu frică, de fugă, ca de o întăritură şi să nu primească războiul, îndrăznind înainte de vreme, căci numai aşa scapă de moarte. Deci tu, dacă te linişteşti bine, aşteptînd să fii cu Dumnezeu, să nu primeşti niciodată orice ai vedea cu simţurile, sau cu mintea, sau în afară, sau înăuntru, fie chiar chipul lui Hristos, sau vreun înger, zice-se, sau al vreunui sfînt, sau să-ţi năluceşti, sau să întipăreşti vreo lumină în mintea ta. Căci şi mintea însăşi are, de la sine, prin fire, puterea de a plăsmui năluciri şi uşor poate plăsmui închipuirile celor dorite în cei ce nu iau aminte cu de-amănuntul la aceasta, aducîndu-şi vătămare ei înşişi. Dar şi amintirea unor lucruri bune sau rele obişnuieşte să se întipărească în simţirea minţii şi să o facă să făurească năluci. Unul ca acesta a ajuns rob al nălucirilor (fantezist), nu isihast. De aceea, ia aminte să nu te încrezi în ceva, încuviinţînd degrabă, chiar dacă e ceva bun, înainte de a întreba pe cei încercaţi şi de multă cercetare, ca să nu te vatămi. Rămîi mai bine greoi faţă de acel lucru, păzindu-ţi totdeauna mintea fără culoare, fără chip şi fără formă. Căci adeseori se trimite ceva de felul acesta şi de la Dumnezeu spre cercare pentru a lua cunună, dar mulţi se vatămă. Fiindcă Domnul nostru vrea să cerce voinţa noastră liberă, să vadă în ce parte înclină.

Cel ce vede ceva cu înţelegerea, cu simţirea, chiar de ar fi de la Dumnezeu, dacă o primeşte fără să întrebe pe cei cercaţi, uşor se amăgeşte sau se va amăgi, ca unul ce o primeşte cu uşurinţă. Începătorul trebuie să ia aminte la lucrarea inimii, care nu amăgeşte, iar toate celelalte să nu le primească, pînă nu va dobîndi pacea de la patimi. Căci Dumnezeu nu se supără pe cel ce ia aminte la sine cu de-amănuntul de teama amăgirii, chiar dacă

acesta n-ar primi nici ceea ce trimite El, fără multă întrebare și cercetare ; ci mai degrabă îl laudă ca pe un înțelept.

Dar nu trebuie să fie întrebați toți, ci unul încercat și povățuitor al altora, cu viața luminată, care e sărac, dar îmbogățește pe mulți, după Scriptură (2 Cor. VI, 10). Căci mulți necercați au vătămat pe mulți lipsiți de minte, a căror osîndă o vor avea după moarte. Căci nu tuturor le este dat să povățuiască și pe alții, ci numai celor cărora li s-a dăruit puterea dumnezeiască de a deosebi, după apostol, duhurile (1 Cor. XII, 10), puterea prin care să despartă răul de bine, cu sabia cuvîntului (rațiunii). Fiecare are cunoștința și puterea sa de deosebire, fie de la fire, fie prin cercare, fie din învățătură. Dar nu o au toți pe cea a Duhului. De aceea a zis înțeleptul Isus al lui Sirah : «Cei ce sînt în pace cu tine, să fie mulți, dar sfătuitorii tăi, unul dintr-o mie» (Înțel. Sir. VI, 6). Însă nu puțină osteneală se cere pentru a afla un povățuitor care să nu greșească, nici în lucruri, nici în cuvinte, nici în cugetări. Iar semnul că nu greșește nu este altul decît să aibă mărturia Scripturii în ceea ce face și cugetă și să fie cumpătat în ceea ce cugetă. Căci nu puțină nevoință se cere pentru a ajunge cineva în chip învederat la adevăr și a se curăți de toate cele potrivnice harului. Fiindcă și diavolul obișnuiește să-și arate, mai ales în cei începători, amăgirea lui sub chipul adevărului și să dea îndemnurilor lui rele înfățișarea unor sfaturi duhovnicești.

De aceea, cel ce se silește să ajungă la rugăciunea curată trebuie să umble în liniște, cu multă frică, cu plîns și cu povățuirea dobîndită prin întrebarea celor cercați. Trebuie să plîngă pururea pentru păcatele sale, întristîndu-se și temîndu-se ca nu cumva să fie osîndit și să fie despărțit de Dumnezeu, acum sau în veacul viitor. Cînd diavolul vede pe cineva petrecînd în plîns, nu rămîne acolo, înfricoșîndu-se de smerenia ce se naște din

plîns [254]. Dar pe cel ce-şi închipuie că va ajunge la cele înalte prin părerea de sine, purtat de un dor satanic şi nu adevărat, îl leagă cu uşurinţă în mrejele sale, ca pe o slugă a sa. De aceea trebuie să ţii plînsul ca o mare armă în rugăciune, ca să nu cazi din bucuria rugăciunii în părerea de sine, ci alegîndu-ţi întristarea bucuroasă [255], să te păzeşti nevătămat.

Rugăciunea neînşelătoare, căldura împreunată cu rugăciunea lui Iisus, care a aruncat foc pe pămîntul (Luca XII, 49) inimii noastre, este căldura care arde patimile ca pe nişte scaieţi, şi sădeşte veselie şi pace în suflet. Ea nu se abate nici la dreapta nici la stînga, ci răsare în inimă ca un izvor de apă din Duhul de viaţă făcător. Doreşte şi tu să o afli şi să o dobîndeşti şi să o ai numai pe aceasta în inima ta, păzindu-ţi mintea fără năluciri şi goală de înţelesuri şi de gînduri. Şi nu te teme. Căci Cel ce a zis : «Îndrăzniţi, Eu sînt, nu vă temeţi» (Matei XIV, 27), este şi cu noi, dacă-L căutăm, ca să ne sprijinească

254. Smerenia înfricoşează pe diavol pentru tăria ei întemeiată pe adevărul în privinţa raportului între micimea noastră şi mărimea copleşitoare a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, mîndria n-are fermitate în afirmarea de sine a omului, pentru că nu se bazează pe o cunoaştere a adevărului poziţiei sale reale în raport cu Dumnezeu, iar adevărul acesta va dărîma pînă la urmă înălţarea lui neîntemeiată pe nimic consistent.

255. «Întristarea bucuroasă» (Χαρολυπη) este o nouă expresie paradoxală alături de «beţia trează», de «stabilitatea mobilă» etc., venite de la Grigorie de Nisa. Expresia aceasta o găsim la Ioan Scărarul sub forma *«plînsul pricinuitor de bucurie»* (Χαροποιὸν πένθος). Ea e înrudită şi cu «moartea sau crucea de viaţă făcătoare», atît de frecventă în creştinism. Întristarea aceasta e bucuroasă, pentru că e împreunată cu iubirea lui Dumnezeu, cu simţirea intensă a puterii Lui. De aceea ea nu e întristarea fără nădejde a singurătăţii, a sentimentului de părăsire definitivă, a ieşirii din legătură cu izvorul vieţii adevărate, pe care o are cel ce nu se poate pocăi. Totul în creştinism e o complexă «coincidentia oppositorum». A vedea acest caracter al realităţii e semnul unei maturităţi de gîndire, de înţelegere, de experienţă a realităţii spirituale în toată complexitatea ei, a unei maturităţi pe care nu o are un raţionalism simplificator de tipul lui sau-sau (entweder-oder).

totdeauna. Nu trebuie să ne fie frică sau să suspinăm chemînd pe Dumnezeu.

Iar dacă unii s-au rătăcit, vătămîndu-se la minte, bagă de seamă că au pătimit aceasta din ascultare de voia lor şi din înălţarea cugetului. Cel ce caută pe Dumnezeu întru supunere, cu întrebare şi cu smerită cugetare, nu se va vătăma niciodată, cu harul lui Hristos, care vrea ca toţi oamenii să se mîntuiască (1 Tim. II, 4). Iar dacă se întîmplă vreo ispită, ea vine pentru cercare şi pentru cunună, şi are după ea degrabă ajutorul lui Dumnezeu, care a îngăduit-o pentru pricini pe care singur El le ştie. Pe cel ce vieţuieşte drept şi umblă fără prihană şi leapădă plăcerea de la oameni şi cugetarea semeaţă, chiar dacă toată mulţimea dracilor ar mişca împotriva lui nenumărate ispite, nu-l vor vătăma, cum zic părinţii. Iar cel ce umblă cu obrăznicie după sfatul lui, va suferi cu uşurinţă vătămare. De aceea, cel ce se linişteşte e dator să ţină pururea calea împărătească. Fiindcă trecerea peste măsură, în toate, e urmată cu uşurinţă de părerea de sine, din care se naşte amăgirea.

Înfrînează săltarea minţii, strîngînd puţin gura în rugăciune, şi nu răsuflarea nărilor, ca cei neînvăţaţi, ca să nu te vatămi, umflîndu-te [256].

Trei sînt virtuţile liniştii (isihiei) pe care trebue să le păzim întocmai, şi să ne cercetăm în fiecare ceas, dacă petrecem totdeauna în ele, ca nu cumva furaţi de uitare să umblăm afară din ele. Iar acestea sînt : înfrînarea, tă-

---

256. Prin înfrînarea «săltării minţii» înţelege ţinerea minţii într-o stabilitate, menţinerea cugetării în pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Iar ca mijloc recomandă strîngerea puţin a gurii, nu a nărilor, cum recomandă «metoda» care circula sub numele sfîntul Simeon Noul Teolog, în care se spune : «Strînge deci şi tragerea aerului pe nări ca să nu respiri uşor» Sfîntul Grigorie Sinaitul spune că aceasta o făceau «cei neînvăţaţi» (ἀμαθεις). Se vede şi de aci că «metoda» de sub numele lui Simeon a fost considerată chiar de Grigorie Sinaitul ca avînd expresii interpolate de cei neînvăţaţi.

cerea şi ocărîrea de sine, adică smerenia. Căci acestea le cuprind pe toate celelalte şi se păzesc una pe alta. Din ele se naşte rugăciunea şi creşte necontenit.

Începutul harului, care vine din rugăciune la cei ce se îndeletnicesc cu ea, se arată în multe feluri, ca şi împărţirea Duhului, care se face arătat şi cunoscut după voia Lui, cum zice apostolul (Evrei II, 4). El se arată şi în noi după pilda lui Ilie Tesviteanul. În unii vine ca duh de temere, surpînd munţii patimilor, zdrobind pietrele (3 Regi XIX, 11), adică inimile învîrtoşate, încît cad de frică şi trupul li se face ca mort. În alţii se arată ca un cutremur (locul cit.), apoi ca o veselie, pe care părinţii Bisericii au numit-o mai limpede şi săltare. În cei dintîi se arată nematerial şi fiinţial în cele dinăuntru ; căci nefiinţialul şi neipostaticul nici nu este [257]. În alţii, în sfîrşit, Dumnezeu produce o adiere subţire şi paşnică de lumină (locul cit.), mai ales în cei ce au înaintat în rugăciune. În aceştia Hristos locuieşte în inimă, după apostol (Efes. III, 17), şi Se arată tainic în Duh. De aceea a zis Dumnezeu către Ilie în muntele Horeb, că Domnul nu este nici în vifor, nici în cutremur, adică în lucrările din parte din cei începători, ci în adierea subţire de lumină, arătînd desăvîrşirea rugăciunii [258].

Ce va face cineva, cînd dracul se preface în înger de lumină (2 Cor. XI, 14) şi amăgeşte pe om ?

Într-un asemenea caz, îi trebuie omului multă putere de deosebire, ca să cunoască despărţirea între bine şi rău. Deci nu te încrede repede şi cu uşurinţă în astfel de arătări, ci rămîi greoi şi ţine binele cu multă cercare, iar răul

257. Harul se trăieşte ca o iradiere din Persoana Cuvîntului, deci din fiinţa Lui, nu ca ceva inconsistent, ca un accident fără temelie în Dumnezeu. Un har fără baza în fiinţa şi în ipostasul Cuvîntului nici n-ar exista.

258. În adierea subţire de lumină se arată desăvîrşirea rugăciunii, căci ea e semnul odihnei ferme a minţii în Dumnezeu. Unde mai e vifor şi agitaţie, sufletul încă nu s-a statornicit pe deplin în Dumnezeu.

leapădă-l (1 Tes. V, 21—22). Eşti dator să cerci şi să deosebeşti şi apoi să crezi. Cunoaşte că roadele harului sînt vădite şi chiar dacă se preface dracul nu poate să aducă blîndeţe, îngăduinţă, smerenie, ură faţă de lume, nici nu face să înceteze plăcerile şi patimile. Toate acestea sînt roadele harului. Iar roadele aceluia sînt : înfumurarea, mîndria cugetului, laşitatea şi tot păcatul. Din roade poţi cunoaşte, aşadar, lumina ce luminează în sufletul tău, dacă e a lui Dumnezeu sau a satanei. Salata este asemenea măcrişului la vedere şi oţetul asemenea vinului, dar gîtlejul le cunoaşte din gustare şi deosebeşte pe fiecare (Înţel. Sir. XXV, 18—19). Aşa şi sufletul, dacă are puterea de a deosebi, cunoaşte din simţirea minţii darurile Duhului Sfînt şi nălucirile satanei [259].

Trebuie să ştii însă că amăgirea începe din trei pricini : din mîndrie, din pizma dracilor şi din îngăduinţa povăţuitoare a lui Dumnezeu. Iar pricinile acestora sînt : a mîndriei, uşurătatea minţii ; a pizmei dracilor, sporirea ; a îngăduinţei lui Dumnezeu, păcatul. Amăgirea care vine din mîndria noastră şi din pizma dracilor se tămăduieşte uşor, cînd omul se smereşte. Dar cea care este din îngăduinţa lui Dumnezeu rămîne de multe ori pînă la moarte.

Trebuie să mai ştii şi aceasta, că dracul mîndriei prezice şi prooroceşte multe celor ce nu iau aminte bine la inimă. De aceea, tu frate, să fii totdeauna gata pentru războiul dracilor. Şi de vezi arătîndu-se deodată vreo nălucire, să nu te tulburi ; fie că vezi vreo sabie scoasă ca să te taie, fie vreun sfeşnic aprins ca să te ardă, fie vreo faţă sălbatică şi urîtă de arap sau de balaur, sau altceva de felul acesta, să nu te tulburi şi să nu te înfricoşezi, ci stai cu curaj şi mărturiseşte mărturisirea cea bună, sau «Iisuse

259. Aci se termină textul paleogrec în Filoc. greacă (ed. III, vol. IV, p. 80—88). În vol. V, acest text, împărţit de unele manuscrise româneşti în 7 capete, s-a repetat în limba neogreacă (p. 90—103), dar are şi următoarea continuare pe care o traducem şi noi în Filoc. rom.

Hristoase» şi uşor vei vedea biruinţa şi fuga şi dispariţia vrăjmaşilor tăi.

Să mai ştii şi această viclenie pe care o săvîrşesc de multe ori dracii. Ei se împart în două. Şi unii vin asupra ta ca să te ispitească repede. Şi dacă te văd cerînd ajutor, alţii se arată ca îngeri, şi alungă repede pe cei dintîi şi aceia se fac că s-au speriat şi fug, ca să te înşele să te închini ca unor sfinţi îngeri celor ce au alungat, chipurile, pe draci.

De multe ori iarăşi îţi aruncă gînduri bune şi te mişcă să te închini împotriva celor ce se arată ca să te ispitească, sau să li te opui. Şi cînd o faci, se prefac că au fost alungaţi de cuvîntul tău şi fug ca să te mîndreşti şi să crezi că ai înaintat şi ai început să biruieşti gîndurile şi să alungi pe draci [259 bis].

---

259 bis. Partea aceasta e luată ca idee din «Scară». De altfel, toată partea practică din Grigorie Sinaitul e influenţată în mod principal de «Scara» lui Ioan Scărarul.

ALE SFÎNTULUI
GRIGORIE PALAMA
CUVINTE PENTRU CEI CE SE
LINIŞTESC CU EVLAVIE
ŞI ALTE SCRIERI ÎN
APĂRAREA ISIHASMULUI

Sfîntul Grigorie Palama

Viaţa şi scrierile lui

Experienţa isihastă a întîlnirii cu Hristos, în lumină, prin rugăciunea inimii, a fost provocată de critica făcută de călugărul *Varlaam*, venit din Occident, să-şi dea o fundamentare teologică. Exponentul ei prin care şi-a realizat această fundamentare a fost Sfîntul *Grigorie Palama*. Acest lucru a fost pe de o parte un bine, căci fără această fundamentare experienţa isihastă nu şi-ar fi asigurat poate o continuitate, sau ar fi fost expusă la fel de fel de interpretări bizare.

Dar critica inspirată de o gîndire scolastică intelectualistă — care cu înfocarea oricărei mişcări nou-născute afirma cu unilateralitate simplisă unitatea lui Dumnezeu, fără o înţelegere pentru experienţa reală a Lui şi pentru înţelegerea mai suplă şi mai complexă a lui Dumnezeu, pe care ea o necesită — a făcut şi pe apărătorul teologic al acestei experienţe să formuleze doctrina despre Dumnezeu implicată în această experienţă, într-un mod care li se părea adversarilor că nu se conciliază cu unitatea lui Dumnezeu, ai cărei susţinători ei se socoteau.

Iar aceasta a adîncit şi prelungit distanţa dintre gîndirea teologică occidentală — pe care criticii experienţei isihaste pretindeau că o reprezintă şi care a fost acceptată ca atare în Occident — şi cea răsăriteană.

Vom încerca la sfîrşitul acestei introduceri şi în notele la scrierile lui Palama, traduse în acest volum, să arătăm că cele două moduri de formulare a învăţăturii despre Dumnezeu implică în ele posibilităţi de conciliere, sau că sfîntul Grigorie Palama nu contestă în fond unitatea lui Dumnezeu cînd vorbeşte de lucrările necreate, nedespărţite de fiinţa Lui.

Sfîntul Grigorie Palama s-a născut în anul 1296, din părinţi de neam ales şi de o remarcabilă evlavie, care se mutaseră din Asia Mică în Constantinopol înainte de a avea copii.

La vîrsta de 7 ani el rămase orfan de tată, împreună cu alţi patru fraţi (doi băieţi şi două fete). El primi o educaţie aleasă în palatul împărătesc, fiind ajutat şi el şi fraţii săi de împăratul *Andronic II Paleologul.*

Încă de la vîrsta adolescenţei a stat în legătură cu monahii şi începu să ducă o viaţă de asceză, postind, priveghind mult, înfrînîndu-se de la multă mîncare. Cel mai bun învăţător i-a fost *Teolipt*, ajuns, după o vieţuire la Atos, mitropolit al Filadelfiei, dar petrecînd mai mult în Constantinopol. Acela l-a introdus cel dintîi în disciplina trezviei şi a rugăciunii minţii. La vîrsta de 21 ani (prin 1317), tînărul Grigorie pleacă cu cei doi fraţi ai săi la Atos, după ce instală într-o mînăstire din Constantinopol pe mama şi pe surorile sale. În Atos deveni ucenic al bătrînului monah *Nicodim*, care trăia pe lîngă mînăstirea Vatoped. Acesta îl şi tunse pe Grigorie curînd în monahism. După trei ani, bătrînul Nicodim muri, iar tînărul Grigorie se mută (pe la 1321) în Lavra sfîntului Atanasie, continuînd viaţa de ascet. După alţi trei ani (prin 1324) se aşează într-un loc retras numit Glosia, unde un grup de isihaşti se exercitau în asceză şi în rugăciunea minţii, sub călăuzirea unui monah Grigorie, de origine din Constantinopol. Desele incursiuni ale turcilor îl siliră pe Grigorie după doi ani (prin 1326) să se mute cu grupul întreg de 12 monahi isihaşti la Salonic. Aici e hirotonit preot şi apoi se retrage cu grupul întreg într-un schit de pe muntele de lîngă Veria, într-o regiune de aromâni. După cinci ani (prin 1330—1331), silit de desele incursiuni ale sîrbilor, se duce iarăşi la Atos, aşezîndu-se în schitul sfîntul Sava de lîngă Marea Lavră. Începu să ţină predici şi să scrie.

În 1334 sosind în Constantinopol nişte dominicani ca să discute cu ortodocşii chestiunea unirii Bisericilor, un tînăr venit cu cîţiva ani înainte din Calabria şi devenit aici monah cu numele de Varlaam, ca să cîştige simpatia ortodocşilor, care-l bănuiau de catolicism ascuns, scrise mai multe tratate despre purcederea Sfîntului Duh, apărînd teza ortodoxă despre un singur principiu în Sfînta Treime, dar într-un mod care relativiza diferenţa între ortodocşi şi catolici, susţinînd că Tatăl şi Fiul comunică atît de strîns întreolaltă, încît nu se poate nega Fiului o participare la actul prin care Tatăl purcede pe Duhul Sfînt. El mai afirma că în Scriptură nu se poate găsi o dovadă pentru poziţia ortodoxă sau catolică, dar printr-o astfel de înţelegere dialectică a raportului dintre Tatăl şi Fiul

se pot împăca cele două poziţii : purcederea Duhului Sfînt din Tatăl ca unic principiu, cu purcederea din Tatăl şi Fiul ; prima poziţie poate fi afirmată întrucît Tatăl e unicul izvor în Treime, a doua pe baza strînsei uniri a Fiului cu Tatăl.

Prietenii sfîntului Grigorie Palama din Salonic, unde se afla atunci Varlaam, scriseră aceluia cu privire la teza lui Varlaam, cerînd să-i lămurească în privinţa ei. Astfel Grigorie Palama scrise două tratate despre purcederea Sfîntului Duh, în care respingea relativismul lui Varlaam, adică metoda lui «dialectică», prin care voia să împace cele două poziţii. Palama apăra metoda «demonstrativă», afirmînd că în Sfînta Scriptură şi în operele sfinţilor părinţi avem dovezi clare pentru învăţătura ortodoxă. Tratatele acestea au fost scrise pe la 1335 [260]. Ele au fost urmate pe la 1336 şi 1337 de două scrisori, către Achindin şi către Varlaam, în aceeaşi chestiune [261].

Aceste scrisori, care îi scădeau prestigiul, iritîndu-l, l-au făcut pe Varlaam să pornească atacul împotriva isihaştilor, de care ştia că sînt prieteni ai lui Palama [262].

Varlaam a scris prin 1337 trei tratate contra isihaştilor. Palama a răspuns, prin 1338, atacurilor din ele fără să numească pe autorul lor, cu trei tratate corespunzătoare. Ele sînt intitulate :

Primul tratat dintre cele dintîi pentru cei ce vieţuesc cu sfinţenie în isihie ; întru cît şi pînă la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu ştiinţele.

260. Aceste tratate se numesc Λόγοι ἀποδεικτικοί δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου πνεύματος, ed. Hristou. *Op. cit.*, vol. I, p. 10—153. Ele au fost traduse în româneşte de Grigorie mitrop. Ungrovlahiei, sub titlul : *Două cuvinte doveditoare despre purcederea Sfîntului Duh*, Buzău, 1832.

261. *Ep. I către Achindin*, ed. P. Hristou, *op. cit.*, p. 203—219 ; a doua Ep. către Achindin, *ibidem*, p. 220—214 ; prima ep. către Varlaam, *Ibidem*, p. 224—253, a doua către Varlaam, *Ibidem*, p. 260—312. Despre data tuturor acestor şase scrieri a se vedea la P. Hristou, *Ibidem*, p. 180. Menţionăm că admitea şi Palama o eventuală folosire a expresiei «prin Fiul», dar în sensul unei «odihniri eterne a Duhului în Fiul» în baza căreia Duhul străluceşte sau e trimis celor vrednici prin Fiul. Palama reia astfel teza dezvoltată de patriarhul Grigorie Cipriotul (1283—1284). (Trat. I, la Hristou, ed. cit., vol. I, p. 35—39 şi Introd. lui Hristou, *op. cit.*, p. 17).

262. P. Hristou, *ibidem*, p. 316. Despre toată viaţa şi lupta sfîntului Grigorie Palama a se vedea : Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938.

Al doilea tratat dintre cele dintîi pentru cei ce vieţuesc cu sfinţenie în isihie. Pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie nu e fără folos să încerce a-şi ţine mintea în lăuntrul trupului.

Al treilea tratat din rîndul întîi pentru cei ce vieţuiesc cu sfinţenie în isihie. Despre lumină şi luminarea dumnezeiască, despre sfînta fericire şi despre desăvîrşirea cea întru Hristos [263].

Ele răspundeau unor tratate cu titluri asemănătoare ale lui Varlaam : 1) *Despre ştiinţe, sau despre cunoaştere, sau despre dobîndirea înţelepciunii* ; 2) *Despre rugăciune, sau despre desăvîrşirea omenească* şi 3) *Despre lumină* [264].

Cînd văzu răspunsurile lui Palama, Varlaam cuprins de teamă retuşă cîte ceva din scrierile lui, şterse numele de «omfalopsichi», renunţă să numească fenomenele trăite de isihaşti ca demonice, numindu-le naturale. Era un fel de nouă redactare a aceloraşi scrieri. Palama răspunse şi acestei noi forme a triadei lui Varlaam cu alte trei tratate. Socotind că aceasta e ultima formă a atacurilor lui Varlaam, Palama intitulă răspunsurile sale : *«cele din urmă»*. Titlurile lor sînt :

Primul tratat al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea şi combaterea celor scrise de filozoful Varlaam contra celor ce vieţuesc cu evlavie în isihie. Care este cunoştinţa cu adevărat mîntuitoare şi căutată cu multă dorinţă de monahii adevăraţi, sau împotriva celor ce zic despre cunoştinţa din ştiinţele din afară că ar fi cu adevărat mîntuitoare.

Tratatul al doilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre rugăciune.

Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfîntă [265].

Acestea au apărut prin 1339, pe cînd Varlaam era dus la Avignon ca sol al împăratului către papa, sau era în ajunul plecării. Încă în cursul călătoriei de întoarcere de la Avignon, la oprirea în Italia [266], probabil îndemnat de catolicii de acolo, Varlaam a alcătuit un al doilea rînd de trei tratate con-

263. Editate de P. Hristou, *op. cit.*, vol. I, p. 361—392 ; p. 393—408 ; p. 409—463. Ultimele două traduse în rom. la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*

264. P. Hristou, *op. cit.*, p. 315—354.

265. Ed. Hristou, *op. cit.*, p. 466—506 ; 507—546 ; 537—613.

266. P. Hristou, *op. cit.*, p. 349.

tra isihaştilor, intitulîndu-le de astă dată «Contra masalienilor». Masalieni se numeau bogomilii, dintre care exista cîte unul în mod camuflat şi printre monahi şi care repetau continuu unica rugăciune «Tatăl nostru», pretinzînd că văd esenţa dumnezeiască. Întors din Apus, în octombrie 1340, Varlaam se duse la Constantinopol, unde conform ameninţării din prefaţa acestor ultime tratate, interveni la Sinod pentru condamnarea isihaştilor.

Palama, prevăzînd că lucrurile vor ajunge pînă la urmă în faţa Sinodului, se duse împreună cu aderentul său Isidor din Salonic la Atos unde pregăti *Tomul Aghioritic,* intenţionînd să se prezinte cu el în faţa Sinodului. El e semnat de căpeteniile monahismului atonit şi aprobat de episcopul de Ierissos, Iacob, în martie 1341. Venind cu el în Salonic, Palama adună pe monahii de aici, care subscriu un tom asemănător, pe care-l trimit patriarhului.

Varlaam întors încă înainte de Salonic avu mai multe întîlniri chiar cu Palama, dintre care una în faţa guvernatorului oraşului, cu care ocazie promise să nu publice noua sa lucrare, iar Palama să înceteze şi el a mai scrie contra lui. Dar mereu schimbăcios, curînd după aceea Varlaam publică tratatele «Contra masalienilor», în care Palama e atacat personal. Acesta răspunse la începutul anului 1341 cu alte trei tratate ale sale. Întrucît în ultimele tratate, Varlaam acuza pe isihaşti, de pretenţia că văd esenţa dumnezeiască, acesta răspunse că aceştia nu pretind aşa ceva. Ei văd numai lucrarea dumnezeiască, care se numeşte în greceşte «energie». Aşa a înaintat discuţia la tema deosebirii între fiinţa şi energiile dumnezeieşti, temă care formează conţinutul celei de a treia triade a lui Palama [267]. Ele se intitulează :

1) *Respingerea absurdităţilor ce rezultă din scrierile de al doilea ale filozofului Varlaam, sau despre îndumnezeire ; tratatul întîi contra celor de al doilea.*

2) *Lista absurdităţilor ce rezultă din premisele filozofului Varlaam, tratatul al doilea contra celor de al doilea.*

3) *Lista absurdităţilor ce rezultă din concluziile filozofului ; tratatul al treilea contra celor de al doilea* [268].

267. P. Hristou, *op. cit.*, p. 350—353.

268. Aceste trei tratate ale celei de a treia triade în ed. P. Hristou, vol. cit., p. 615—653 ; 655—678 ; 679—694.

Achindin pretinde că patriarhul Ioan Caleca dăduse lui Varlaam o scrisoare către autoritățile din Salonic pentru a trimite pe Palama la Constantinopol ca să se explice. Dar el, Achindin, care voia ca lucrurile să se împace, obținu de la patriarh o altă scrisoare direct către Palama, prin care-l invita să vină la Constantinopol de la sine, neașteptînd să fie trimis de autoritățile din Salonic. Palama îi răspunse lui Achindin, explicîndu-i că deosebirea ce o face între ființa și lucrările lui Dumnezeu nu e o erezie, ci-și are baza în învățătura părinților Bisericii. Scrisoarea lui Achindin trebuie să fi fost trimisă lui Palama după ce disputa la Salonic se întețise și Palama își publicase noua sa triadă.

Palama promite să meargă la Constantinopol în primăvara lui 1341, cînd va pleca și împăratul din Salonic la Constantinopol. Dar se pare că n-a mai așteptat plecarea împăratului, ci luînd cu sine pe Isidor și pe Marcu, se duse la Constantinopol. Acolo mulți erau cîștigați pentru Varlaam. De aceea Palama începu să lămurească zile și nopți pe arhierei, pînă ce-i convinse despre adevărul celor susținute de el.

Pentru că disputa continua tot mai aprinsă, la 11 iunie 1341 se întruni un sinod, pentru a decide în această chestiune. Sinodul a dat dreptate isihaștilor și lui Palama. Varlaam ca să evite condamnarea și-a cerut iertare. Apoi plecă rușinat în mod definitiv în Occident. Sinodul nu dădu nici un tom, din dorința de a potoli disputa. Deabia peste două luni un nou sinod, la cererea aderenților lui Palama, care, după plecarea lui Varlaam, începură să fie atacați de Achindin, le dădu un tom despre dezaprobarea lui Varlaam la sinodul din 1341. Patriarhul Caleca pretinde că a dat acest tom numai silit de Cantacuzino, ocrotitorul împăratului minor Ioan V Paleologul, după moartea lui Andronic III Paleologul, întîmplată curînd după sinodul din iunie 1341. În fața acestui sinod a trebuit să se prezinte Achindin cu cîțiva aderenți ai săi pentru a-și expune poziția. Sinodul l-a dezaprobat, iar mulțimea care asista s-a pornit să vocifereze împotriva lui.

Dar la începutul lui octombrie 1341 împărăteasa văduvă Ana de Savoy, susținută de marele duce Apocavcos și de patriarhul Caleca demise pe Ioan Cantacuzino din postul de regent și acesta trebui să părăsească Constantinopolul și să-și facă la Didimotichos, în Tracia, centrul operațiilor sale militare contra împărătesei și a lui Ioan Paleologul. Achindin și aderenții lui, sprijiniți puternic de patriarhul Caleca, prezintă

pe isihaşti ca susţinători ai lui Cantacuzino. Palama e aruncat în închisoare în primăvara anului 1343 şi e lăsat acolo pînă în 1347. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu şase ierarhi aderenţi ai lui Palama. În toamna lui 1345 împărăteasa, dîndu-şi seama că trebuie să dea satisfacţie poporului credincios şi monahismului care era de partea lui Palama, renunţă la susţinerea patriarhului Caleca şi a lui Achindin. Cînd acesta e hirotonit de Caleca diacon, senatul se întruneşte în toamna lui 1345 şi declară ilegală hirotonia lui Achindin. Cînd cei şase episcopi ţinuţi închişi cer în septembrie 1346 judecarea lui Caleca, împărăteasa începe o serie de consfătuiri cu senatul şi cu ierarhii liberi. Dar încă înainte de aceste consfătuiri i se impusese lui Caleca domiciliul forţat.

La 2 februarie 1347 împărăteasa convocă pe ierarhi la un sinod solemn. Acesta depuse pe Caleca din patriarhat, îl condamnă pe Achindin şi reconfirmă învăţătura lui Palama. Dar încă înainte ca tomul să fie semnat, Cantacuzino intra în oraş prin poarta lăsată deschisă de ostaşii generalului împărătesei, Fakeolatos. Devenit co-împărat, Cantacuzino eliberează pe Palama şi pe cei şase ierarhi. Aderentul lui Palama, Isidor, este ales patriarh, iar acesta ocupă scaunele vacante cu aderenţi ai lui Palama şi după cîteva zile îl hirotoneşte pe Palama însuşi mitropolit al Salonicului, a doua capitală a imperiului.

În timpul polemicii cu Achindin, Palama a alcătuit următoarele scrieri :

Din timpul de pe la jumătatea postului Paştilor din 1342 pînă la prima duminică după Rusalii datează *Primul Antiretic* contra lui Achindin şi probabil şi *Al doilea Antiretic* [269]. Dar încă înainte de Primul Antiretic, compusese scrierea : *La ce se referă unitatea în dumnezeire şi la ce deosebirile ?* [270]. Iar înainte de toate aceste trei scrieri, sau cel puţin înainte de Antireticul II mai datează cele două dialoguri : *Dialogul ortodoxului cu varlaamitul* [271] şi *Dialogul lui Teofanes cu Teotimos* [272]. Dar şi mai înainte de dialogul din urmă, sau poate de amîndouă, mai alcătuise *Apologie mai pe larg : despre lucrările dumnezeieşti şi despre împărtăşirea de ele* [273].

269. Ed. la Hristou, *op. cit.*, tom. III, p. 39—85 ; 85—181.
270. Ed. Hristou, *op. cit.*, tom. II, p. 69—96.
271. *Ibidem*, p. 164—219.
272. *Ibidem*, p. 219—263.
273. *Ibidem*, p. 96—137. Tradusă în rom. în lucrarea noastră cit. p. LVIII—XCI.

Pînă prin postul Paștilor 1342, Palama nu răspunsese deloc scrierilor lui Achindin.

Tot din timpul din care datează scrierile de mai sus, datează și scrierea: *Varlaam și Achindin sînt cei ce taie greșit și fără credință dumnezeirea cea una în două*[274].

Din același timp datează și cîteva epistole care sînt deasemenea răspunsuri la atacurile repetate ale lui Achindin. Și anume epistola către Ioan Gabra[275]. Ea apără dialogul ortodoxului cu varlaamitul, atacat de Achindin.

Plecat la Heracleia, în vara lui 1342, după patru luni, în octombrie 1342 este adus din ordinul patriarhului la Constantinopol și în primăvara lui 1343 Palama e aruncat în închisoare. Înainte de aceea el petrecuse vreo trei luni în Sfînta Sofia, care dădea drept de azil. Din timpul celor vreo șase luni cît timp încă n-a fost închis, datează *Epistola către Arsenie Studitul*, iar din timpul cît petrecea în Sfînta Sofia, *Epistola către Damian Filozoful*[276]. Epistola aceasta se socotește ca al zecelea tratat contra lui Achindin, după *Epistola către Atanasie al Cizicului*, tratatul despre *Teologia unită și distinctă* și cele șapte Antiretice; dar al zecelea, nu din punct de vedere cronologic, ci după așezarea lor în manuscrisul original. Tot din timpul acesta se pare că datează și *Epistola către monahul Dionisie*[277], deși nu e exclus ca ambele aceste epistole să dateze de după Antireticul VII contra lui Achindin.

După ce Palama a fost aruncat în închisoare, monahii din Atos scriseră patriarhului Caleca, împărătesei și autorităților civile din Constantinopol, cerîndu-le să-l elibereze. Scrisorile acestea trebuie să fi fost trimise prin toamna anului 1344, căci în noiembrie 1344 patriarhul le răspunde, justificînd întemnițarea lui Palama cu abaterile lui dogmatice și cu motive politice. El îndemnă și pe împărăteasa să le răspundă, învinovățindu-l pe Palama de pretinsa alianță cu Cantacuzino.

La auzul acestor vești, Palama scrise și el, în primăvara lui 1345 trei scrisori la Atos: una către Filotei, egumenul Lavrei[278], a doua, trimisă prin același curier, ca o continuare a

274. *Ibidem*, p. 263—279.
275. *Ibidem*, p. 326—363.
276. *Ibidem*, p. 479—501.
277. *Ibidem*, p. 501—505.
278. *Ibidem*, p. 517—539.

primei[279], către monahii din Atos, şi a treia către Macarie, fratele său (prima epistolă către acela)[280].

După scrisorile către Damian Filozoful şi Dionisie, a alcătuit Antireticul III, IV şi V, contra lui Achindin, în care vorbeşte de acele scrisori[281]. Ele au fost scrise probabil de Palama cît a petrecut în Sfînta Sofia, în primăvara lui 1343, sau după aceea pînă prin toamna lui 1344, căci în ele nu vorbeşte de episodul hirotonirii lui Achindin. Înainte de Antireticul VI—VII contra lui Achindin, anterior recluziunii adresatului, întîmplată în noiembrie 1344, se pare că Palama a scris epistola către Atanasie al Cizicului[282]. Antireticele VI—VII sînt scrise în 1346, după ce Achindin căzuse în disgraţie[283].

În lista de scrieri a lui Palama prezentată pînă aci ar mai trebui incluse alte cîteva epistole, lucru la care renunţăm.

Atitudinea ostilă faţă de deosebirea ce-o făcea Palama între fiinţa şi energiile lui Dumnezeu fu adoptată, după ieşirea lui Varlaam şi Achindin din luptă, de filozoful Nichifor Gregora, care se bizuia pe prietenia lui Cantacuzino. El îi ceru lui Cantacuzino să convoace un nou sinod în această chestiune. Cantacuzino, văzînd agitaţia achindiniţilor şi calomniile răspîndite de aceştia că el ar susţine o erezie, se hotărî să convoace acest nou sinod, pentru a dovedi că doctrina aceasta este doctrina Bisericii. Sinodul fu convocat pe data de 27 mai 1351 într-o sală a palatului Vlacherne.

Trei ierarhi, Matei al Efesului, Iosif al Ganului şi Mitropolitul Tirului, cu doi, trei monahi achindiniţi, se prezentară în frunte cu susţinătorul lor, Gregora. Acesta atacă pe Palama, atribuindu-i afirmaţii pe care nu le făcuse, anume că trupul lui Hristos s-a prefăcut după esenţă în lumină şi a devenit prin esenţă nemuritor. Împăratul îl opri şi dădu cuvîntul lui Palama. Acesta susţinu deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, referindu-se la Sinodul VI ecumenic. Gregora invitat să răspundă, lăsă altor achindinişti sarcina aceasta, scuzîndu-se că-l doare capul.

La a doua şedinţă convocată pentru a treia zi, Gregora nu mai voi să se prezinte decît după multe insistenţe ale priete-

279. *Ibidem*, p. 509—517.

280. *Ibidem*, p. 505—509.

281. *Ibidem*, tom. III, p. 161—241 ; 241—287 ; 287—379.

282. *Ibidem*, tom. II, p. 411—455.

283. *Ibidem*, tom. III, p. 379—461 ; 462—507. Al cincilea e tradus în rom. în lucrarea noastră cit. p. XCII—CLX.

nilor săi. În discuţia cu Palama, achindiniţii fiind încurcaţi, făcură pe supăraţii şi părăsiră şedinţa, cu toate rugăminţile ce li s-au făcut ca să rămînă. Palama îşi expuse apoi pe larg învăţătura sa şi la sfîrşit prezentă şi o mărturisire de credinţă, cu observarea că în mărturisiri de credinţă omul e mai precis decît în tratatele teologice [284].

În şedinţa a treia, ţinută peste şase zile, veniră şi achindiniţii, invitaţi foarte insistent de împărat. La începutul şedinţei acesteia prezentară o mărturisire de credinţă, în care spuneau că cugetă ca şi Biserica ce a condamnat pe Varlaam şi Achindin. Dar citind 20 de capitole din scrierile lui Palama, reproşau acestuia că vorbeşte de două sau mai multe «dumnezeiri». Împăratul îi întrebă ce nu le convine : termenii sau fondul doctrinei. Termenii, spuse el, nu au aşa de mare importanţă ; ei pot fi părăsiţi, dar ideia trebuie să rămînă. Palama se declară de acord şi sinodul decise că nu e bine să se mai folosească numărul cînd se vorbeşte de Dumnezeire.

În a patra şedinţă se continuă citirea celorlalte capitole din scrierile lui Palama, incriminate de adversarii lui. Se văzu că cei ce-l acuză pe acesta cugetă ca şi Varlaam, condamnat de sinodul din 1341. La sfîrşit, achindiniţii au fost invitaţi să primească învăţătura Bisericii stabilită la sinodul din 1341. Refuzînd aceia, Matei al Efesului şi Iosif al Ganului au fost depuşi. Se credea că nu va mai avea loc şi a cincea şedinţă. Dar împăratul mereu doritor de a cîştiga pe achindiniţi, a convocat şi a cincea şedinţă. Fură invitaţi din nou achindiniţii, dar aceştia nu voiră să se prezinte. Împăratul puse şase întrebări şi ceru sinodului să răspundă : 1) E vreo deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască ? 2) Dacă da, lucrarea aceasta e creată sau nu ? 3) Dacă e necreată, cum se poate evita compoziţia lui Dumnezeu ? 4) Se poate da nume de dumnezeire şi lucrărilor dumnezeieşti, sau numai fiinţei ? 5) În ce e superioară fiinţa, lucrării ? 6) Ce ni se împărtăşeşte : fiinţa sau lucrarea dumnezeiască ?

Sinodul a răspuns cu o mulţime de locuri din sfinţii părinţi că e o deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască şi că lucrarea e necreată, dar aceasta nu face pe Dumnezeu compus, cum nu face cugetarea fiinţei noastre mintea compusă, că fiinţa e superioară lucrării în calitate de izvor al ei, că noi ne împărtăşim nu de fiinţă, ci de lucrare şi că numele dum-

284. Mărturisirea aceasta e publicată în P.G. 151, col. 764—768.

nezeirii se poate da şi lucrării, fără a se vorbi de două dumnezeiri. În august 1351 fu redactat Tomul sinodal. Lui Gregora i se prescrise domiciliu forţat în mînăstirea Hora.

Sfîntul Grigorie Palama pleacă după sinod la Salonic cu corabia. Împăratul Ioan V Paleologul nu-l primi însă în cetate, pentru că îl socotea omul socrului său, Ioan Cantacuzino, cu care ajunsese în conflict. Sfîntul Grigorie plecă la Atos. Dar după trei luni cei doi împăraţi împăcîndu-se, el putu să se întoarcă în scaunul său. Dar nu după mult timp se îmbolnăvi greu, la sfîrşitul anului 1352, sau începutul lui 1353 şi zăcu mult. Încă nerefăcut complet după boală, Ion Paleologul îl trimise la Constantinopol pentru mijlocirea împăcării sale cu Ioan Cantacuzino, cu care ajunsese iarăşi în conflict. Pe drum, aproape de intrarea în Dardanele, corabia fu capturată de turci şi sfîntul Grigorie fu luat prizonier şi dus din cetate în cetate între altele şi în Brusa şi în Niceea.

Despre acest exil avem două epistole ale lui, una către Biserica sa [285], alta către David Dysipatos [286] şi o convorbire a lui cu Hionii necredincioşi, descrisă de medicul creştin Taronitis din Niceea. E datată din iulie 1355. Discuţia a avut loc în iulie 1354 [287].

După un an de detenţie e eliberat. Venind în Constantinopol, găsi ca împărat pe Ioan V Paleologul, care, biruitor în lupta cu Cantacuzino, îl obligase pe acesta să intre în mînăstire ca monah sub numele de Ioasaf. Gregora fu eliberat. El insistă pe lîngă împăratul Ioan Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama. Dar acesta, influenţat de soţia sa Elena, fiica lui Cantacuzino, nu voi.

Întîmplîndu-se ca tocmai acum să se afle în Constantinopol episcopul apusean Paul, acesta îşi exprimă către împărat dorinţa să asiste la o discuţie între Palama şi Gregora. Discuţia avu loc în 1356 într-o seară pînă către miezul nopţii. Gregora descrie această discuţie într-un fel ca şi cînd Palama ar fi fost învins, dar împăratul, fiind om fin şi discret nu şi-a manifestat faţă de Palama această părere şi n-a lăsat nici pe cei din asistenţă să şi-o manifeste [288].

285. Publicată în Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XVI, 1922, p. 7—21.

286. Publicată de M. Treu, în: Δελτίων τῆς ἱστορικῆς καί ἐθνολογικῆς ἑτερείάς τῆς Ἑλλάδος, t. III, 1889, p. 227.

287. Publicată în revista Σωτήρ, tom. XV, p. 240 urm.

288. Gregora, Byz. Hist. XXX—XXXV; P.G. 149, 331—442.

Împotriva acestei false descrieri, Palama a scris din Salonic patru tratate[289]. Sînt ultimele scrieri ale lui Palama, alcătuite în al treilea an de la întoarcerea în Salonic (deci începînd din vara anului 1358—1359). Căci la începutul anului al patrulea s-a îmbolnăvit şi peste puţin timp a murit, la data de 13 noiembrie 1359.

Cît a stat în Constantinopol, ultima dată, sfîntul Grigorie a scris şi două tratate despre purcederea Sfîntului Duh, împotriva doctrinei catolicilor[290].

Se pare că mai ales în urma combaterii temeinice a ideilor lui Gregora (expuse de acesta în *Byz. Hist.* XXX—XXXV), acesta a renunţat la erezia sa[291]. La 1360 s-a stins şi el din viaţă, în vîrstă de 65 ani.

Grigorie Palama a fost una din cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici[292]. Cauza este că doctrina lui a fost respinsă totdeauna de teologia catolică, fie pentru că aceasta era influenţată de raţionalismul scolastic simplificator, fie pentru că opoziţia faţă de doctrina palamită, inaugurată de Varlaam poate cu prea puţină reflexiune, a întărit teologia catolică în atitudinea ei scolastică intelectua-

289. Ele se află în multe manuscrise. De ex. în Cod. Coisl. 105, f. 236—275.

290. Ele se află în multe manuscrise, de ex. în Cod. Coisl. 100, f. 13—64.

291. Gr. Papamihail a publicat o mărturisire a lui Gregora în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1913, p. 66—75, după Cod. Patmos 428, f. 40 v—41 v. R. Guilland, *Essai sur Gregoras*, se întreabă însă dacă această mărturisire e autentică.

292. În timpul mai nou şi-a manifestat dispreţul faţă de Palama, M. Jugie, în art. *Palamas* din *Dict. de Théol. Cath.* XI, col. 1735. Revista dominicană «Istina» recunoaşte (în editorialul nr. 3 din 1974, p. 257) că Jugie «a făcut să reacţioneze sensibilitatea ortodoxă prin tonul său semeţ cu care pretindea să arate fără greutate ce incoerenţe doctrinare putuseră fi impuse ca dogme de o Biserică separată de Scaunul apostolic al Romei şi supusă cezaro-papismului imperial. Teologii ortodocşi nu puteau să nu ridice mănuşa unei astfel de provocări». În realitate, deşi în aparenţă schimbarea împăraţilor bizantini din vremea disputei isihaste a influenţat atitudinea lor faţă de doctrina palamită, totuşi pînă la urmă ea a trebuit să fie acceptată de oricare dintre rivalii imperiali, pentru că îi silea poporul şi monahismul la aceasta. Poporul şi monahismul au fost factorii decisivi care au impus şi acum credinţa trăită în cursul întregii tradiţii a Bisericii de Răsărit. Lucrul acesta s-a întîmplat totdeauna în Răsărit.

listă față de Palama. Din această cauză adversarii ulteriori ai lui Palama dintre greci au fost mai totdeauna sau catolicizanți, sau catolicizați, pentru că teologia catolică îi încuraja la această opoziție.

Acesta a fost încă un motiv pentru care sfîntul Grigorie a fost considerat de Biserica ortodoxă ca apărător al învățăturii ortodoxe, care, în opoziție cu intelectualismul scolastic, fundamentează experiența întîlnirii cu Dumnezeu a credinciosului rugător.

De aceea, ea l-a proclamat sfînt prin sinodul convocat la 3 august 1368 de patriarhul Filotei, ucenic și biograf al lui, E semnificativ că l-a proclamat ca sfînt în aceeași ședință în care a fost condamnat călugărul achindinist Prohor Cydone, fratele catolicizatului Dimitrie Cydone, și traducătorul lui Toma d'Aquino în grecește.

În timpul din urmă, mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în «Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise orientale» (Paris, Aubier, 1944) și a studiului lui J. Meyendorff[293], nu numai teologii ortodocși au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar și printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă față de această doctrină. Revista «Istina» în editorialul numărului citat zice : «Pentru anumiți teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice, atît de căutate». O astfel de atitudine care găsește simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuți a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleux în articolul «Palamisme et scolastique» («Revue théologique de Louvain», III, 1973 pp. 409—442), care acceptă ca punct de plecare indiscutabil și de autoritate teza lui Meyendorff. Sau : «Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creștinului implică distincția palamită între esența și energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidență» (p. 259).

Dar nu toată teologia catolică și-a însușit această atitudine mai pozitivă față de sfîntul Grigorie Palama. Revista dominicană «Istina» rămasă scrupulos fidelă lui Toma d'Aquino, semnalează faptul de mai sus ca un motiv de alarmă pentru teologia catolică. De aceea, dedică întregul număr în chestiune combaterii doctrinei sfîntului Grigorie Palama.

293. *A study of Gregory Palamas*, London, 1964. A. Halleux, revine în sprijinul palamismului în art. : «Palamisme et Tradition» (Irenikon, 1975, nr. 4, p. 479—494), combătînd obiecțiile «Istinei».

Unul dintre colaboratorii acestui număr (Jean Philippe Houdret o.c.d. în: *Palamas et les Cappadociens)* se însărcinează să demonstreze că «Vasile nu învață distincția între esența inaccesibilă și multiplele energii cunoștibile și că fratele său Grigorie nu face nici el această distincție între natura invizibilă și energiile vizibile care o înconjoară» (p. 27). Dar de unde scoate acest teolog că Palama ar fi declarat vizibile energiile dumnezeiești?

Dintre celelalte articole, unul semnat de Juan Sergio Nadal s.j. *«La critique par Akyndinos de l'herméneutique patristique de Palamas»,* (p. 297—328), voiește să demonstreze că nu Palama, ci Achindin, a cărui operă promite să o publice, a interpretat în mod corect textele sfinților părinți.

Dar fragmentele ce le dă din Achindin nu fac decît să confirme caracterul incoherent al poziției acestuia, pe care o semnala sfîntul Grigorie Palama. Nadal dă următorul text din Achindin ca model de gîndire teologică corectă. Deoarece sfîntul Grigorie Palama își însușise afirmația sfîntului Ioan Gură de Aur: «Nu Dumnezeu, ci harul se răspîndește», (e vorba de pseudo-Ioan Gură de Aur, P. G. L. II, 825), Achindin spune: «Mai întîi, după același părinte, așa cum nu se răspîndește Dumnezeu, tot așa nu se răspîndește nici dumnezeirea. Este adevărat că el zice că harul se răspîndește. Dar el nu vorbește de harul necreat. Cum puteți să-l faceți să spună ceea ce spune și ne prezentați ceea ce el nu afirmă, ca întărire a inovațiilor voastre? Căci dacă ar fi sigur că harul, fiind necreat, se răspîndește, de ce nu s-ar răspîndi natura Duhului, care este și ea necreată? Pentru care motiv se exclude putința să se răspîndească însăși esența naturii divine? Desigur pentru că ea este necreată. Căci dacă faptul de a nu se putea răspîndi ar fi propriu esenței și naturii, nici o altă natură, de orice specie ar fi ea, nu ar putea să se răspîndească. Dar noi vedem că multe esențe se difuzează. Deci nu o calitate a esenței ca atare o face să nu se răspîndească, ci faptul că e esența necreată, supraesențială, infinită și creatoare a tuturor lucrurilor. Acesta e motivul pentru care răspîndirea e contrară naturii» (Din al doilea tratat al lui Achindin contra lui Palama, *Cod. Monac. gr.* 223, f. 89 v.—90 v.).

Achindin afirmă deci că ființa cuiva se poate tot așa de mult răspîndi asupra altora ca și lucrările lui. Dacă ființa divină nu se poate răspîndi, e datorită nu caracterului de ființă, ci caracterului ei necreat. Deci nimic din Dumnezeu nu

se poate răspîndi asupra creaturilor, ca unul ce e necreat. Este evidentă însă falsitatea afirmației că ființa se poate răspîndi ca și lucrarea în ordine creată. Ființa nu se răspîndește decît dacă se dizolvă. Dar dacă esențele obiectuale, pur materiale, se pot dizolva prin răspîndire, persoana umană, adică ființa ipostasiată ca persoană nu se poate dizolva, oricît s-ar răspîndi ea în lucrările sale. Ea rămîne ca o rezervă nesfîrșită, sau ca un izvor unitar indestructibil al lucrărilor care se răspîndesc. Gîndirea intelectualistă scolastică n-a înțeles taina persoanei care nu se dizolvă, oricît se răspîndește prin lucrările ei. Dar persoana umană nu-i decît ființa umană ipostasiată, adică singurul mod în care există real ființa umană. Dar aceasta n-o închide în sine. Ea se răspîndește prin lucrări, însă nu se dizolvă, sau nu se epuizează în nici o lucrare. Dumnezeu nu se răspîndește ca ființă, nu prin faptul că e necreat, ci prin faptul că e Persoană, sau Treime de Persoane. Dar tocmai pentru că e personal se poate totodată răspîndi prin lucrări, rămînînd ființă neepuizată în această răspîndire.

Altfel îl închidem pe Dumnezeu în Sine, pe motiv că e necreat și nu mai avem nici o putință de a ne întîlni cu El, de a primi ceva din El în noi. Palama voia să dea un temei teologic participării reale a făpturii la Dumnezeu și îndumnezeirii ei. El avea un scop practic. Achindin îi opunea o teorie, prețioasă pentru consecvența ei logică, mai bine zis simplist logică, dar necorespunzătoare realității atît de complexe a lui Dumnezeu. Și apoi cum se poate afirma că el interpreta just cuvîntul «har» al sfîntului Ioan Gură de Aur, cînd îl socotea creat, odată ce acest termen de creat nu se află la sfîntul Ioan Gură de Aur ?

Nadal ne dă și o altă afirmație a lui Achindin că Dumnezeu nu se poate dărui nici ca ființă, nici ca lucrare, căci numai lucrurile create se pot răspîndi.

«(Din dumnezeire) curg și se disting lucrurile pe care le produce. Dar ceea ce produce e totuși o creatură». Asupra acestui punct Ioan Gură de Aur zice și el : «Nu Dumnezeu, ci harul se răspîndește». Și același părinte afirmă : «Nu Duhul curge, ci harul curge din Duh», pentru că nu lucrează în noi tot ce poate produce, dat fiind că lucrurile pe care le poate produce sînt numeroase și chiar infinite ca număr... De aceea faptul că Atotputernicul lucrează într-un mod restrîns și nu face tot ce poate produce, dă ocazie teologilor să spună că din El curge aceea (lucrarea, grația) și nu El curge. Toate

lucrurile pe care noi le concepem ca curgînd din El sînt deci creaturi. În acest sens nu Dumnezeu e cel ce se răspîndeşte, ci harul produs de Duhul atotputernic» (Ibidem f. 90 r.).

Deci, după Achindin, aprobat de Nadal, noi nu primim de la Dumnezeu decît lucruri create. Harul însuşi e creat. Nici un contact real, nemijlocit, nu se poate realiza între noi şi Dumnezeu.

În general acea parte a teologiei catolice care a rămas aservită tomismului nu concepe altă legătură a lui Dumnezeu cu lumea decît prin mijlocirea cauzalităţii creatoare. Prin aceasta tot ce dă Dumnezeu lumii ar fi ceva creat. Noi sîntem închişi în graniţele creatului. Creaturitatea e ca un zid care se ridică implacabil între noi şi Dumnezeu. Dumnezeu nu comunică nemijlocit cu lumea odată creată. Îndată ce Dumnezeu vrea să se apropie de lume printr-un act, apare ceva creat între El şi lume, între El şi om, spune această teologie. În felul acesta toate noţiunile părinţilor iau un înţeles impropriu. Îndumnezeirea însăşi e o stare creată. «Energia este actul esenţei divine a cărei cauzalitate *crează îndumnezeirea oamenilor»*, zice teologul catolic Garrigues într-o interpretare sui generis a sfîntului Maxim Mărturisitorul (Rev. cit. p. 285).

Totuşi noi credem că chiar în tezele celor două partide se găsesc elementele care le pot concilia.

Într-adevăr, ce este ceea ce face ca în esenţa divină să se producă diferite lucruri şi aspecte create, ba chiar nenumărate, cum zice Achindin? Nu se află oare chiar în unitatea fiinţei lui Dumnezeu posibilităţi de a produce lucruri create diferite? Nu e oare una sau alta lucrarea în care Dumnezeu cel simplu se manifestă în deplinătatea Lui, creînd unul sau altul din lucruri? De aici nu mai trebuie făcut decît un pas pînă la recunoaşterea că prin lucrurile create noi ne punem în legătură şi cu lucrările necreate deosebite, prin care Dumnezeu le produce, şi cu Dumnezeu însuşi în toată integritatea Lui. Iar creatura nu simte oare, cînd are o sensibilitate spirituală conştientă, pe Dumnezeu însuşi care crează în ea o stare sau alta? Apoi această lucrare nu penetrează creatura, prin faptul că o aduce la existenţă şi o ajută să se dezvolte?

Pe de altă parte, cînd Palama afirmă că lucrările lui Dumnezeu sînt nedespărţite de fiinţa Lui, nu afirmă el oare că în fiecare lucrare e activ Dumnezeu întreg, sau e prezentă toată fiinţa Lui, dar de fiecare dată altfel şi altfel? Şi apoi nu e un fapt evident că în fiecare act al unei persoane e persoana întreagă, dar în alt şi alt mod de lucrare?

Astfel, pe de o parte ființa e întreagă în fiecare lucrare, dar pe de alta ea rămîne ca un izvor infinit care se poate manifesta totdeauna întreagă în alte și alte moduri sau lucrări. Pe de o parte ființa e deci întreagă în fiecare lucrare, pe de alta nu se epuizează în acea lucrare, rămînînd ca un izvor capabil de alte și alte moduri de a se manifesta în alte și alte lucrări.

Teologia catolică ar fi consecventă cu ea însăși, recunoscînd că ființa divină cînd se manifestă în raport cu un lucru sau altul finit se manifestă într-un mod care nu face imposibile alte moduri de manifestare, iar teologia ortodoxă poate să accentueze totdeauna, în cel mai autentic spirit palamit, că în fiecare lucrare se manifestă întreaga ființă divină, dar totdeauna într-un anumit mod.

Aici nu e o curgere diminuată în sens neoplatonic a ființei divine în lucrări, cum afirmă unii teologi catolici, ci aceeași ființă divină comunică prin lucrări cu creaturile potrivit capacității de primire a creaturilor, restrînse în structurile și puterile lor.

Desigur admițînd aceasta, teologia catolică ar trebui să mai admită că Dumnezeu lucrează nu numai prin acte, prin care crează și susține în existență lucrurile și fenomenele create, ci și prin acte prin care intră în comunicare directă cu creatura, pe de o parte așa cum Îl pot primi făpturile finite, pe de alta dăruindu-Se în aceste acte întreg. De legătura aceasta nemijlocită cu Dumnezeu însuși vorbește toată Scriptura. Altfel cum ar conduce Dumnezeu făptura spre îndumnezeire, de care vorbesc acum și teologii catolici, cînd o declară «îndumnezeire creată». E vorba de o anumită pătrundere a lui Dumnezeu prin creaturi la conștiința oamenilor, de o anumită transparență a Lui prin ele, de o anumită penetrare a lucrării Lui în făpturi.

De altfel, însuși modul în care actul creator al lui Dumnezeu, ca act necreat, are un efect creat, rămîne un mister. Misterul acesta trebuie să-l și simțim, nu numai să-l gîndim.

Constatăm că chiar printre teologii catolici care mențin atitudinea critică față de Palama în numărul amintit din «Istina», sînt unii care recunosc că nici poziția prea intelectualistă a adversarilor lui Palama n-a fost justă. Astfel Juan Miguel Garriques o. p., în studiul *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, din același număr al revistei «Istina» (p. 272—296), menținînd afirmația că Palama

a greşit, recunoaşte că şi adversarii săi au greşit. «Adversarii lui Palama gîndesc în interiorul unei noţiuni a esenţei divine, a cărei aseitate e caracterizată printr-o cale unic apofatică — în sensul teologiei negative — ca pură separaţie care exclude orice participare. După maniera «Unului» neoplatonic, esenţa divină nu e situată în simplitatea originară a Celui ce este, în actul ei pur, ci dincolo de existenţă, separată şi radical imparticipabilă... Vom vedea că Palama a voit să salveze ideea creştină a unei comuniuni de existenţă între Dumnezeu şi lume. Dar nepunînd în cauză noţiunea esenţei divine ca pură aseitate, el a trebuit să afirme o distincţie reală între esenţa divină şi actele Sale necreate, la care participă creaturile» (p. 275). Sau : «Partida raţionalistă a sacrificat îndumnezeirea, logicii aseităţii, partida palamită a salvat dogma creştină a îndumnezeirii, dar n-a putut-o face decît cu preţul nenumăratelor incoerenţe metafizice şi compromiţînd grav misterul simplităţii existenţei divine» (256).

Sperăm că asemenea declaraţii din partea catolică sînt un început pentru o integrală înţelegere pozitivă a doctrinei sfîntului Grigorie Palama, contribuind la aceasta şi un efort din partea teologiei ortodoxe, de a pune în lumină un concept despre Dumnezeu care este superior celui care-L reduce la o esenţă prea simplist gîndită, sau la o esenţă care nesocoteşte lucrările Lui, preocupîndu-se numai de unitatea Lui, şi neînţelegînd că Dumnezeu e prezent în lucrări ca unitate treimică de persoane, care e altceva decît unitatea simplist cugetată a filozofilor.

Noi vom da în acest volum în traducere cîteva scrieri în care Palama se ocupă cu apărarea rugăciunii inimii, a vederii lui Dumnezeu în lumină şi cu explicarea acestei întîlniri prin faptul participării la Dumnezeu şi cu indicarea îndumnezeirii omului ce rezultă de aici.

Întrucît *Cuvîntul al doilea* şi *Cuvîntul al treilea din cele dintîi, Apologia mai extinsă* şi *Antireticul al V-lea* contra lui Achindin le-am dat în traducere românească în cartea noastră despre sfîntul Grigorie Palama, vom da aci în româneşte altele cîteva din scrierile lui.

Al Sfîntului Grigorie Palama

Cuvînt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune.

1. Ar putea spune cineva că filozoful acesta [294] a fost îndemnat de iubirea de învăţătură şi de marea voinţă de a cunoaşte să osîndească atît de necruţător pe cei ce nu văd adăugîndu-se nici un folos din învăţătura de afară la cea care le vine acum din Evanghelie şi e nădăjduită să le vină, potrivit făgăduinţei nemincinoase, celor ce vieţuiesc conform ei. Căci aceia dau cea mai mare însemnătate poruncilor lui Hristos şi îndeamnă pe toţi numai spre acestea ca spre singurele în stare să conducă sufletul omenesc la asemănarea cu Dumnezu, să-l desăvîrşească şi să-l îndumnezeiască, iar învăţăturile de afară nu le pun deasupra celor pămînteşti, ci le numesc, după Pavel, înţelepciune trupească (2 Cor. I, 12) şi a veacului acestuia şi pe fruntaşii ei dintre elini, ca pe unii ce s-au folosit de şcoala zidirii cea de la Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu, îi socotesc înţelepţi falşi şi neînţelepţi. De aceea filozoful s-a supărat că nu li se dă şi învăţaţilor în ale acelora cea mai mare cinste şi aceasta pentru că voia să fie şi el părtaş de ea. Căci pentru ea şi-a luat şi titlul de filozof şi numai rodul ei îl urmărea prin toată sîrguinţa sa.

Dar ce alt chip de slujire s-a ridicat împotriva «slujbei cuvîntătoare» (Rom. XII, 1), mai bine zis duhov-

294. Este vorba de Varlaam.

nicești, a noastre, adică a rugăciunii și a celor ce o cinstesc pe ea mai mult decît orice și se dedică ei întru liniște și fără griji toată viața și dau o mînă de ajutor prin experiență celor ce sînt introduși la această liturghie îngerească și mai presus de lume ? Cine se împotrivește în cuvînt celor ce aleg mai bine să tacă ? Cine pizmuiește pe cei ce nu umblă cîtuși de puțin după cinstire ? Cine, bizuindu-se pe trecut, se uită de sus la cei ce șed departe de stadion ? Iată că în luptele lui de mai înainte pentru filozofie, monahul și filozoful s-a vădit ca dușman al monahilor, dar al celor ce trăiesc încă ; aici însă, folosindu-se de spusele părinților Bisericii ce s-au mutat la ceruri, spre răsturnarea cuvintelor lor, nu știu ce a pățit de a pornit o luptă nu mică.

2. Mai mult decît împotriva tuturor își îndreaptă cu îndrăzneală puterea cuvîntului împotriva celor scrise despre rugăciune de Nichifor Mărturisitorul ; împotriva lui Nichifor, care, dînd mărturisirea cea bună pentru ea, a fost condamnat la exil de către primul Paleolog, care a împărățit și cugetat cele ale latinilor ; împotriva lui Nichifor, care, trăgîndu-și neamul dintre italieni, dar disprețuind credința lor greșită și alipindu-se de Biserica noastră dreptcredincioasă, tăgăduiește odată cu patria lui și cele ale părinților și socotește mai scumpă credința noastră decît a sa, pentru cuvîntul care învață la noi în chip drept adevărul. Acesta, venind aici, își alege viața cea mai curată, adică pe cea singuratică, iar ca loc în care voia să locuiască își alege pe cel cu nume sfînt, în lumea dintre lume și cele mai presus de lume, Atosul, căminul virtuții. Și aici s-a arătat mai întîi știind să fie călăuzit, supunîndu-se părinților de frunte. Apoi, dînd timp îndelungat acelora proba smereniei sale, el însuși primește de la ei experiența artei artelor, adică a liniștii (a isihiei) și se face călăuză a celor ce s-au întrarmat în lumea minții spre lupta cu duhurile răutății (Efes. VI, 12). Aces-

tora le-a întocmit şi o culegere de explicări de ale părinţilor, care-i pregăteşte spre nevoinţă şi rînduieşte felurile luptelor şi arată de mai înainte răsplătirile şi descrie cununile biruinţei. După acestea, pentru că vedea pe mulţi dintre începători neputînd să stăpînească nici măcar în parte nestatornicia minţii, le dă un mod prin care ar putea opri în parte multa hoinăreală şi nălucirea minţii.

3. Filozoful acesta şi-a îndreptat, deci, împotriva aceluia mult născocitoarea lui închipuire, ca pe un foc ce se foloseşte de ceea ce îi stă înainte ca de o materie. Nu se ruşinează de acea fericită mărturisire şi de exilul pentru ea, nu se ruşinează de cei ce s-au împărtăşit de exil împreună cu el şi au învăţat de la el cele dumnezeieşti, care s-au arătat «sarea pămîntului» (Matei V, 13) şi «lumina lumii» (Matei V, 14) şi luminători străluciţi ai Bisericii, «avînd cuvîntul vieţii» (Filip. II, 16) : înţeleg pe Teolipt, acela care a strălucit din cetatea Filadelfiei ca dintr-un sfeşnic, pe Seliotis, învăţătorul monahilor, pe Ilie, care a îmbrăţişat pustia toată viaţa, ca profetul Ilie, pe ceilalţi prin care Dumnezeu a împodobit şi a întărit Biserica, ridicînd-o din nou. Nu s-a lăsat convins nici de aceştia şi nici de cei călăuziţi de ei, care duc şi acum aceeaşi vieţuire, să renunţe la bănuielile sau la cuvintele rele împotriva bărbatului. Ci s-a pornit să ocărască în lungi scrieri pe cel pe care nu l-ar fi putut lăuda după vrednicie. Pentru că şi-a alcătuit scrierea în chip simplu şi fără meşteşugire, a pornit să-l contrazică pe cel de la care ar fi putut să şi înveţe ceva. Dar să amintim acum acel cuvînt teologic : «Nu cel înţelept în cuvinte este pentru noi înţelept, nici cel ce are limba uşor mişcătoare, dar sufletul neînvăţat, fiind ca acele dintre morminte care sînt bine împodobite pe dinafară, dar putrede prin cadavrele dinăuntru, oricît acopere ele multul rău miros dinăuntru, ci cel ce caută să întărească vrednicia de crezare a cuvintelor prin viaţă şi înfrumuseţează prin fapte lipsa de

frumuseţe a vorbelor»[295]. Dar nici cuvintele simple ale aceluia n-a izbutit să le răstoarne acest învăţat, înainte de a le strîmba mai întîi. Aceasta o vom arăta limpede de îndată.

4. Deoarece atît la început cît şi la sfîrşit învaţă de la sine despre rugăciunea minţii, să privim şi noi mai întîi această învăţătură a lui pe scurt. Ea e de aşa fel că amăgeşte prin vorbărie frumoasă pe mulţi dintre cei necercaţi, dar pe nici unul dintre cei ce au gustat din rugăciunea adevărată măcar cît de puţin. Să privim, deci, învăţătura lui despre rugăciune, dar numai atîta cît să arătăm nepotrivirea ei cu părinţii. Căci începe de la cele mărturisite de părinţi şi sfîrşeşte arătînd o cale cu totul contrară acelora. Începe zicînd că cel ce se îngrijeşte de rugăciune trebuie să dea simţurilor linişte. Dar de aci trage concluzia că trebuie să-şi mortifice în chip deplin partea pătimitoare a sufletului, ca să nu lucreze prin nici una din puterile ei ; pe lîngă aceasta, şi toată lucrarea comună a sufletului şi a trupului. «Căci fiecare, zice, se face o piedică rugăciunii şi mai ales întrucît se împărtăşeşte de oarecare silă şi produce plăcere sau durere, mai cu seamă pipăitului, celui mai gros şi neraţional dintre simţuri». Deci ar putea zice cineva către cel ce afirmă acestea : cel ce se îngrijeşte de rugăciune nu trebuie să postească nici să privegheze, nici să-şi îndurereze genunchii, nici să doarmă pe jos, nici să stea în picioare prea mult, nimic din acestea să nu facă. Căci toate acestea produc pipăitului o durere şi aduc o stînjeneală, cum zici tu, sufletului care se roagă. Deci trebuie să procurăm sufletului în starea de rugăciune din toate părţile o nestînjeneală[296]. «De fapt ar fi ciudat — zice iarăşi — să

295. Sf. Grigorie Teologul, *Cuv.* 16, 2; P.G. 35, 936 D.—937 A.

296. Varlaam reprezintă, într-un mod poate exagerat prin ceea ce susţine în această chestiune, un raţionalism de tip scolastic, care s-a obişnuit să ceară ferirea trupului de orice osteneală în vremea rugăciunii,

dispreţuim în rugăciune vederea şi auzul, cele mai nemateriale şi mai nepătimitoare (nepasionale) şi mai raţionale dintre simţuri, dar să primim simţul pipăitului (simţul tactil al atingerii), pe cel mai gros şi mai neraţional şi să primim să conlucrăm cu lucrările lui». Dar el n-a văzut, cu toate că e filozof, deosebirea dintre simţuri, cît de diferit se împărtăşesc de puterea trupească din ele ; n-a văzut că nu toate sînt mişcate numai de cele ce li se înfăţişează din afară. Noi însă care voim să explicăm cele ce li se întîmplă simţurilor articulate în materie, din rugăciunea nematerială şi în deprinderea atotdesăvîrşită cu ea, din lucrarea ce priveşte spre Cel unul, vom ţine seama numai de aceasta. Dar «Cel ce dă rugăciune celor ce se roagă [297] şi celor ce vorbesc despre El, să dea cuvînt potrivit hotărîrii noastre.

5. Este necesar să liniştim acele simţuri care sînt mişcate de cele din afară, cînd ne întoarcem spre cele din lăuntru. Dar ce nevoie au de aceasta cele ce se însoţesc, cu dispoziţiile sufletului şi anume cu cele bune ? Ce metodă ar putea apoi să scape de acestea pe cel ce a ajuns în sine însuşi ? [298]. De ce ar trebui apoi să caute

ca să nu incomodeze sufletul în cursul ei. În Răsărit s-a menţinut distincţia între mortificarea senzaţiilor de plăcere şi acceptarea celor de durere. Numai acestea pot ajuta trupul să se elibereze cu adevărat de senzaţiile de plăcere, suportînd ceea ce este la antipodul lor. Şi numai senzaţiile de plăcere ispitesc sufletul să încline spre cele ale lumii şi ale trupului, îndepărtîndu-l de rugăciune. E uşor să fugi de durere. Dar biruinţa asupra laşităţilor produse de fuga de ea nu se obţine decît prin eroismul acceptării durerii. Căci fuga de durere este şi o plăcere. În felul acesta el nu face nimic pentru sfinţirea trupului. Iar osteneala şi durerea nu opresc sufletul de la rugăciune, ci îl duc şi îl susţin în ea. Căci ne fac să simţim marginile puterilor şi ale vieţii noastre şi să strigăm către Dumnezeu. Dimpotrivă, voluptatea, dînd sentimentul puterii, al suficienţei de sine, îl opreşte de la rugăciune.

297. 1 Regi II, 9; comp. Evagrie, *Despre rugăciune* 58; P.G. 79; col. 118 A. Filoc. rom. I, p. 81.

298. De osteneala şi de durerea trupului nu poate scăpa omul prin voinţa sa nici în vremea rugăciunii, cum poate scăpa de senzaţiile văzului şi auzului, pentru că ele sînt trăite prin tot trupul său şi ele se îm-

să scape de acestea, odată ce ele nu se opun, ba și conlucrează la această stare din lăuntru cît mai mult ? Căci acest trup ni s-a dat ca pereche de către Dumnezeu, mai bine zis ni s-a supus ca o pereche. Deci, cînd se răzvrătește, să-l oprim, dar cînd se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim. Auzul și văzul sînt mai curate și mai raționale ca pipăitul, dar nu ar percepe vreunul din ele nimic, nici n-ar suferi vreo durere prin aceasta, dacă nu ar cădea sub lucrarea lor din afară ceva ce poate fi văzut sau auzit, ci ceva fără sunet și fără formă. Dar trupul suferă mai multă durere prin simțul pipăitului, cînd ne nevoim cu postul și nu-i aducem hrană din afară. De aceea, cei ce se adună în ei înșiși din cele din afară, opresc lucrarea simțurilor care nu lucrează cînd lipsesc cele din afară, întrucît rămîn înăuntru, dar pe cele ce lucrează și în lipsa celor din afară, cum le-ar face să se oprească, mai ales cînd acestea tind totodată spre scopul urmărit ? [299]. Iar că simțirea dureroasă prin simțul pipăitului e de cel mai mare folos celor ce se roagă cu mintea (cu înțelegerea), o știu toți care au gustat măcar în parte lupta prin el și ei au prea puțin nevoie de cuvinte, întrucît cunosc aceasta prin cercare. Din acest motiv, ei nici nu ascultă pe cei ce cercetează aceste lucruri numai prin cuvînt ; ei spun că aceasta e o cunoștință care îngîmfă (1 Cor. VIII, 1).

6. Pe lîngă aceasta, cei ce se roagă cu mintea cu adevărat trebuie să fie nepătimași și să fi lepădat legătura cu lucrurile aflate la mijloc, (între ei și Dumnezeu),

---

bină cu stările din lăuntru ale lui, fiind provocate atît de mișcarea cît și de starea trupului, și nu pot fi evitate niciodată complet.

299. Scopul urmărit de cel ce se roagă este să prelungească rugăciunea cît mai mult ; iar scopul urmărit de cel ce voiește să se desăvîrșească este să scape cît mai deplin de pornirile pătimașe. Dar aceasta cere o osteneală, care își are cauza și efectul în dispozițiile din lăuntru.

căci numai așa pot ajunge la rugăciunea netulburată ; iar cei ce n-au ajuns la această măsură (a nepătimirii), dar se silesc spre ea, trebuie să treacă peste împătimirea de plăcere (dulcea împătimire), ca să se elibereze cu totul de împătimire. Dar pentru aceasta trebuie să facă moartă cu totul pornirea păcătoasă a trupului, care constă din izbăvirea de împătimire, iar gîndul să-l aibă mai tare ca mișcările rele ale patimilor din lumea cugetării, ceea ce înseamnă depășirea împătimirii de plăcere. Iar dacă e așa, precum și este, pînă ce ne stăpînește împătimirea nu putem gusta rugăciunea minții nici măcar cu cuvîntul de pe vîrful buzelor, și avem nevoie să simțim prin simțul pipăitului numaidecît durerea postului, a privegherii și a altora ca acestea, dacă vrem să ne îngrijim de rugăciune. Căci numai prin ea se mortifică pornirea păcătoasă a trupului și gîndurile care mișcă patimile animalice se fac mai cumpătate și mai slabe. Ba nu numai atîta, ci aceasta aduce și începutul sfințitei străpungeri a inimii, prin care se șterg și întinăciunile necurate de mai înainte și care face pe Dumnezeu mai presus de toate milostiv și înduplecat de rugăciune. Căci «inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi» (Ps. L, 19), după David, iar după Teologul Grigorie «de nimic nu are Dumnezeu mai multă grijă ca de greaua pătimire» [300]. De aceea și Domnul a învățat în Evanghelii că «mult poate rugăciunea însoțită de post» (Marcu IX, 29, Matei XVII, 21).

7. Lipsa durerii, pe care părinții o numesc și împietrire, e deci cea care oprește rugăciunea ; nu durerea trăită cu simțul pipăitului, cum a filozofat cel dintîi acesta prin cuvinte lipsite de fapte, împotriva celor ce le cunosc pe acestea cu lucrul [301]. De aceea sînt unii dintre

300. *Cuv.* 24, 11 ; P.G. 35, 1181 B.

301. Ioan Scărarul VI, 14 ; P.G. 88, 796 B : «Lipsa de durere a inimii e împietrirea minții». De fapt durerea aduce înmuierea sufletului, iar aceasta rugăciunea, ba chiar rugăciunea cu lacrimi. Rugăciunea fără

părinţi care au declarat că postul este oarecum esenţa rugăciunii. «Materia rugăciunii este foamea», zic aceştia [302]. Alţii au numit-o pe aceasta «calitatea» rugăciunii. Căci socotesc lipsită de calitate rugăciunea fără străpungere. Iar altul spune : «Setea şi privegherea au apăsat inima ; iar din inima apăsată au curs lacrimi» [303]. Sau : «Rugăciunea e maica şi totodată fiica lacrimilor» [304]. Ai văzut că durerea trăită cu simţul pipăitului nu numai că se face o piedică rugăciunii, ci conlucrează cu ea, întărind-o ? Dar cum sînt aceste lacrimi, cărora rugăciunea le este maică şi fiică ? Nu sînt dureroase şi amare şi muşcătoare prin fire celor ce au gustat de curînd din fericitul plîns, iar celor ce s-au bucurat de el din plin nu li se prefac în dulci şi nedureroase ? Cum, deci, întinează rugăciunea, ba mai bine zis cum o nasc

această înmuiere e mai mult o meditaţie filozofică, fără efecte adînci şi transformatoare asupra întregii fiinţe a noastre. Aceasta o umanizează şi o face transparentă cu adevărat. De aceea se pune în Biserica de Răsărit atîta accent pe lacrimi. Varlaam e cel dintîi care a tras în mod explicit asemenea concluzii din raţionalismul scolastic, cauza întregului raţionalism al teologiei occidentale. Poate a făcut aceasta pe baza a ceea ce începuse să se vadă deja în practica rugăciunii în Occident. Dar nu e mai puţin adevărat că formulînd teoretic această concluzie ce socotea că rezultă din ea, a întărit-o în ea. Nu se poate spune că n-au apărut şi în Occident credincioşi care au preţuit efortul şi durerea. Dar pe cel dintîi l-au preţuit unele ordine poate prea mult cu scopul de a impune catolicismul ca putere lumească; iar pe cea de a doua — unele femei, din voinţa de a simţi în trupul lor ranele lui Hristos. Dar toate au fost fenomene excepţionale; nu au fost o regulă generală pentru credincioşii care nu urmăresc scopuri de cucerire şi fără urmărirea unor efecte neobişnuite, ci pur şi simplu curăţirea şi întărirea generală a firii omeneşti în Dumnezeu.

302. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV; P.G. 88, 865 D.

303. Idem, *op. cit.*, VI; P.G., 88, 796 B.

304. Idem, *op. cit.*, XXVII; P.G., 88, 1129 A. Din lacrimi de durere pentru păcate iese rugăciunea, iar rugăciunea, ca expresie a simţirii puternice a micimii şi a păcătoşeniei faţă de Dumnezeu, naşte lacrimile. Acestea merg împreună şi numai însoţirea lor măreşte calitatea rugăciunii şi calitatea fiinţei fiecăruia şi scoate sufletul din împietrire.

pe ea şi se nasc din ea cele săvîrşite trupeşte, care produc dulceaţă şi durere simţirii ? Cum le dăruieşte pe acestea Dumnezeu, potrivit celui ce zice : «Dacă ai cîştigat lacrimi în rugăciunea ta, Dumnezeu s-a atins de ochii inimii tale şi ai văzut cu mintea (cu înţelegerea)» [305].

8. Dar Pavel, zice, răpit pînă la al treilea cer, n-a văzut, fie că era în trup, fie în afară de trup» (2 Cor. XII, 2), ca unul ce uitase de toate cele ale trupului. Dacă, deci, e propriu celui ce se grăbeşte spre Dumnezeu prin rugăciune să fie nesimţitor faţă de cele ale trupului, cum sînt daruri ale lui Dumnezeu cele de care trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte spre El ?». Dar nu numai de lucrările trupeşti trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte spre unirea cu Dumnezeu, ci, după marele Dionisie, trebuie să părăsească şi lucrările minţii şi toate luminile dumnezeieşti şi tot urcuşul tuturor vîrfurilor sfinte [306]. Dar atunci nici una din acestea nu e dar al lui Dumnezeu, nici urcuşul tuturor vîrfurilor sfinte, odată ce cel ce se grăbeşte spre unirea dumnezeiască trebuie să se elibereze de ele ? [307]. «Dar, zice, cum ar fi din har acestea care nu se simt în cursul rugăciunii ce uneşte pe om cu Dumnezeu ? Ar fi degeaba. Dar nimic nu e degeaba din cele ale lui Dumnezeu. Iată că îţi face bucurie o vorbire zadarnică, o, omule, care ne atragi şi

305. Sfîntul Marcu Pustnicul, *Despre legea duhovnicească* 12 ; P.G. 65, 908. Lacrimile ce însoţesc rugăciunea sînt semn că Dumnezeu s-a atins de inima celui ce se roagă înmuind-o, şi această atingere este atît de simţită încît echivalează cu o adevărată «vedere» a lui Dumnezeu de către cel ce se face părtaş de ea. Atingerea lui Dumnezeu de inima celui ce se roagă are acest efect al înmuierii ei, pentru că e o atingere făcută cu milă şi cu iubire ; are caracterul atingerii celei mai iubitoare şi mai milostive Persoane.

306. *Despre teologia mistică* ; P.G. 3, 1000 C.

307. Sfîntul Grigorie Palama co sideră depăşirea tuturor treptelor urcuşului duhovnicesc nu o lansare în gol, ci o stare de ajungere în supremul conţinut. Apofaticul pentru el nu e un gol, ci o bogăţie pozitivă mai presus de orice putinţă de definire.

pe noi la asemenea cuvinte. Oare nu socotești unirea dumnezeiască un lucru mic, odată ce nu întrece daruri mari și trebuincioase, ci numai lucruri zadarnice? Și ceea ce nu e prezent cînd se săvîrșește aceasta (unirea), socotești că e degeaba?[308]. Cu adevărat te vădești ca neridicat mai presus de cele deșarte. Căci, dacă te-ai fi ridicat peste ele, ai fi cunoscut cît de mult unirea cu Dumnezeu se ridică și peste cele de folos.

9. Iar tu te bucuri atîta, mișcîndu-te în cele deșarte, încît neștiind nimic despre rugăciune lungești cuvîntul într-o vorbărie deșartă pînă într-atîta încît numești harul duhovnicesc al acesteia, arătat în inimă, «nălucire», care «poartă în ea idolul inimii». Dar cei ce s-au învrednicit de ea o cunosc nu ca o întipărire a unei năluciri, nici ca atîrnînd de noi, nici ca acum fiind, acum nemaifiind, ci ca o lucrare neobosită produsă de har, existînd împreună cu sufletul și înrădăcinat în el, născînd un izvor de sfințită veselie ce atrage la ea mintea și o scoate din nălucirile întinate și de multe feluri, făcînd-o să fie fără plăcere față de toată dulceața cu chip trupesc[309]. Iar dulceață cu chip trupesc numesc ceea ce

308. Varlaam socotea că gîndurile cugetării chiar în cursul rugăciunii trebuie să fie simțite. Căci altfel n-ar fi daruri ale lui Dumnezeu, ci lucruri deșarte. Palama socotește că ele nu sînt deșarte, cu toate că pe culmea unirii cu Dumnezeu nu mai sînt simțite. Dar unirea e mai presus de ele. După Varlaam, gîndurile cugetării sau se simt și atunci sînt lucrul cel mai înalt, care se menține și în rugăciunea ce unește pe om cu Dumnezeu, sau nu se simt și atunci sînt degeaba. La Palama tot urcușul e prețuit, dar unirea cu Dumnezeu e dincolo de el. El e prețuit pentru că duce la acea unire. Dar e depășit în ea. Pentru Varlaam sau gîndirea e totul, sau nu e nimic.

Sfîntul Grigorie Palama dovedește în aceste pagini, cum rar se pot întîlni altele, o cugetare de mare subtilitate și de rară capacitate analitică.

309. Sfîntul Grigorie Palama, ca toți scriitorii duhovnicești ai Răsăritului, leagă strîns nălucirile de pornirile spre plăceri. Unde nu mai sînt cele din urmă, sufletul se ridică peste orice chip, într-o simțire înțelegătoare indefinită a prezenței și puterii lui Dumnezeu.

străbate din plăcerile trupului la gînduri și naște împreună cu ele o arătare plăcută ce le atrage la sine.

Dar ceea ce trece de la sufletul ce se bucură duhovnicește la trup, chiar dacă se întîmplă să lucreze în trup, e duhovnicesc[310]. Căci plăcerea trecînd de la trup la minte o face pe aceasta cu chip trupesc, neîmbunătățindu-se prin împărtășirea de ceea ce e mai bun, ci transmițîndu-i mai vîrtos aceleia ceea ce e mai rău, încît omul întreg e numit din pricina ei «trup», potrivit cu ceea ce s-a zis despre cei înecați prin mînia lui Dumnezeu, că «nu va rămîne Duhul Meu în oamenii aceștia, pentru că sînt trupuri» (Facere VI, 3). Dar tot așa plăcerea duhovnicească care, începînd de la minte, trece la trup, nestricîndu-se prin participarea la trup, preschimbă trupul și-l face duhovnicesc. Căci acesta leapădă în acest caz poftele trupești cele rele și nu mai atrage în jos sufletul, ci e dus în sus împreună cu el. Iar plăcerea duhovnicească face pe om să fie duh, potrivit cu ceea ce s-a scris : «Cel ce se naște din Duh, duh este» (Ioan III, 6). Toate acestea se fac vădite prin experiență.

10. Iar către cel ce luptă prin cuvinte și se împotrivește din iubire de sfadă, ar ajunge să spunem că nici noi, nici Biserica nu are astfel de obicei ca să se călăuzească de cuvinte nelucrătoare. Noi cinstim cuvîntul lucrător (cuvîntul în faptă) și fapta cuvîntătoare (fapta

310. Nu faptul că lucrează în trup face trupească și întinată mișcarea, ci faptul că se imprimă de căutarea unei plăceri, simțită anticipat. Chiar în minte se poate sălășlui un gînd de caracter trupesc și întinat, cînd pornește dintr-o astfel de pornire doritoare de plăcere a trupului. Dimpotrivă, cînd din sufletul ce se bucură curat sau duhovnicește ajunge o mișcare în trup, ea rămîne și în acesta curată și-l curățește și înduhovnicește. Depinde, deci, care e ținta mișcării : Dumnezeu sau plăcerea trupească concomitentă cu uitarea lui Dumnezeu. Trupul nu e rău prin sine. Nu aflăm în ascetica răsăriteană nici o trăsătură maniheică, sau origenistă, ca în teologia catolică. Trupul e destinat și el îndumnezeirii și poate fi sfințit și îndumnezeit.

în cuvînt)[311]. Dar fiindcă a pus și în scris acest fel de cuvinte, ca să nu înșele pe cineva și să creadă că spune ceva ce se cuvine și să fie furat de minciună, facem și noi adevărul cunoscut și dăm minciuna pe față prin scrieri, folosindu-ne de unele mai mici pentru acestea și de altele mai mari pentru cele mai trebuincioase decît acestea. În felul acesta arătăm pretutindeni pe părinți opuși acestui învățător nou al nelucrării, care, fiindcă leapădă faptele bune săvîrșite prin trup ca grele, respinge, în chip firesc, și dispozițiile duhovnicești întipărite în trup[312]. Dar toată Sfînta de Dumnezeu insuflată Scriptură este plină de astfel de dispoziții întipărite în trup : «Inima mea, zice, și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeu cel viu» (Ps. LXXXIII, 3) și : «Întru El am nădăjduit și am fost ajutat și a înflorit trupul meu» (Ps. XXVII, 7) și iarăși : «Cît de dulci sînt cuvintele Tale gîtlejului meu, mai dulci ca mierea gurii mele» (Ps. CXVIII, 103).

Că vorbește de gura văzută, arată limpede și Sfîntul Isaac, spunînd : «E un semn al celor înaintați să se

311. Λόγον ἔμπρακτον καὶ πρᾶξιν ἐλλόγιμον. Cuvîntul trebuie să se întrupeze în faptă, deci în trup, ca să poată să-și ajungă întreaga eficacitate și să ne poată transforma pe noi, și fapta trebuie să se cuprindă în cuvînt, sau cuvîntul să aibă în el experiența și acumularea de putere a faptei. Există o legătură interioară între cuvînt și faptă, între spirit și trup. Fapta se cuprinde potențial în cuvînt, în spirit, și-l împlinește pe acesta. Cuvîntul deplin sau eficient este cel întrupat în faptă ; fapta e deplină și trupul spiritualizat cînd se imprimă de cuvînt și capătă sens și tălmăcire prin cuvînt. În felul acesta fapta vorbește și cuvîntul lucrează. Fapta e cuvînt actualizat și cuvîntul fapta în potență.

312. Lepădarea faptelor bune înseamnă nu numai lepădarea unei sume de fapte exterioare nouă, ci și a dispozițiilor bune ale minții întipărite în trup și deci putința de sfințire a trupului, sau prelungirea cuvîntului, sau a spiritului în trup, oprirea lui de a-și actualiza puterea lui. Protestantismul, respingînd faptele, a respins putința de sfințire a trupului, și deci de întărire a omului în general. Dar a făcut aceasta din opoziție față de catolicism, care făcuse din fapte o cantitate exterioară de realizări, care nu transformă pe om, ci își cer o răsplată ca o simplă marfă.

îndulcească cuvintele rugăciunii în gura lor»[313]. Iar sfîntul Diadoch zice că simţirea sufletului este una ce învaţă însăşi lucrarea Sfîntului Duh ce vine în noi, pe care nimenea nu poate să o cunoască decît cei ce s-au eliberat de bunătăţile vieţii pentru nădejdea bunătăţilor viitoare. Căci mintea mişcîndu-se cu putere spre acestea, pentru lipsa de griji, simte şi ea în chip negrăit bunătatea dumnezeiască şi comunică şi trupului prin bunătatea sa, după măsura înaintării sale, cum zice şi David : «Spre El a nădăjduit inima mea şi am fost ajutat şi a înflorit trupul meu» (Ps. XXVIII, 7). Iar această bucurie ivită în suflet şi în trup este o înştiinţare neînşelătoare a vieţii nestricăcioase»[314].

11. Dar filozoful spune că arvuna aceasta a veacului viitor, înştiinţarea nestricăciunii, lucrarea Preasfîntului Duh, nu poate fi pricinuită de o cauză dumnezeiască şi mai ales nu poate avea loc aceasta în vremea rugăciunii minţii. Iar motivele pentru care zice acesta că schimbările produse şi în trup de lucrarea Duhului nu pot fi din Dumnezeu sînt cam acestea patru : întîi, pentru că «darurile din Dumnezeu sînt atotdesăvîrşite, dar mai bun lucru e a fi sufletul în rugăciuni mai presus de simţire, decît a lucra într-un fel oarecare prin simţire. Deci, fiindcă acelea nu sînt atotdesăvîrşite — căci este ceva mai bun decît ele — nu sînt de la Dumnezeu»[315].

Cum adică ? Fiindcă a prooroci e un lucru mai mare decît a grăi în limbi, harisma limbilor nu e dar

313. *Cuv.* 31 ; ed. Teotochi, p. 343.

314. *Capete* 25 ; Filoc. rom. I, p. 343.

315. Varlaam nu admitea o lucrare a lui Dumnezeu cunoscută prin simţire şi prin fapte, deci prin trup. El închidea pe Dumnezeu într-o transcendenţă absolută. Şi cu aceasta făcea şi o despărţire de netrecut de la spirit la trup. Deci nu admitea o trăire a lui Dumnezeu de către om. El era cugetat numai ca fiind dincolo de viaţa omului, ca neputînd-o sfinţi pe aceasta.

al lui Dumnezeu ? Şi fiindcă dragostea e cea mai desăvîrşită dintre harisme, numai aceasta e dar dumnezeiesc şi nu şi un altul ? Nu şi proorocia, puterile, ajutorările, nu şi cîrmuirile, harismele vindecărilor, nu şi cuvîntul înţelepciunii şi al cunoştiinţei în Duhul, nu şi deosebirea duhurilor ? Dar şi între cei ce proorocesc şi cei ce vindecă şi cei ce au darul deosebirii şi, pe scurt, între toţi cei dăruiţi cu oricare din aceste harisme, este unul mai mare şi altul mai mic. Căci şi Pavel mulţumeşte lui Dumnezeu că «vorbeşte mai mult decît toţi în limbi» (1 Cor. XIV, 18) ; dar şi cel ce are un dar mai mic, are darul lui Dumnezeu. Şi iarăşi acelaşi apostol zice : «Rîvniţi harismele mai mari» (1 Cor. XII, 31), înţelegînd că sînt şi unele mai mici.

Căci dacă «şi stea de stea se deosebeşte în strălucire» (1 Cor. XV, 41), adică în bogăţia luminii, dar nici una din stele nu e fără lumină, atunci nu-i adevărat ceea ce s-a decretat de filozof, după ce a pornit împotriva isihaştilor, că darurile lui Dumnezeu sînt numai cele atotdesăvîrşite. Dar şi fratele Domnului dintre apostoli a spus : «Tot darul desăvîrşit de sus este» (Iacob I, 11), dar nu «atotdesăvîrşit». Dar acesta îndrăznind să adauge la cuvintele dumnezeieşti ceva de la sine, e firesc să pornească şi împotriva celor ce le citesc pe acestea prin lucrare.

Deci îl voi întreba pe el : Nu vor înainta sfinţii în veacul viitor la nesfîrşit în vederea lui Dumnezeu ? E vădit fiecăruia că la nesfîrşit [316]. Căci Dionisie, tîlcuitorul celor cereşti, ne-a învăţat că şi îngerii se bucură de o înaintare veşnică în ele, prin iluminarea de mai înainte făcîndu-se mai capabili de una mai clară. Dar nici dintre cei ce s-au împărtăşit în tot veacul pe pămînt de aceea, nu am văzut sau auzit pe vreunul să nu

316. Despre desăvîrşirea progresivă a sfinţilor după moarte a vorbit cel dintîi Clement din Alexandria, *Stromata* 7, 3.

fi dorit una încă şi mai desăvîrşită. Deci, dacă dorinţa celor ce au dobîndit-o nu se opreşte, iar harul de mai înainte îi împuterniceşte spre împărtăşirea de cele mai mari, şi dacă Cel ce se dăruieşte pe Sine este nesfîrşit şi se uneşte cu prisosinţă şi din belşug, ce piedică mai e ca să nu şi înainteze fiii veacului viitor în ea la nesfîrşit, agonisind har din har şi urcînd cu bucurie urcuşul cel neobosit. Aşadar, tot darul de sus e desăvîrşit, dar nu atotdesăvîrşit. Căci Cel atotdesăvîrşit nu primeşte adaos [317].

12. Acesta a fost primul dintre argumentele filozofului. Al doilea, mai îndrăzneţ, e că : «sufletul e ţintuit de trup şi e umplut de întuneric prin iubirea lucrărilor care sînt comune laturii pătimitoare a sufletului şi a trupului». Dar care durere, care plăcere, care mişcare în trup, nu-i o lucrare atît a sufletului cît şi a trupului ? Deci, mie mi se pare că şi sentinţa aceasta o rosteşte filozoful fără să se gîndească, rostindu-se în mod general despre cele ce nu sînt în general. Căci sînt şi pătimiri fericite şi lucrări comune ale sufletului şi trupului care nu ţintuiesc duhul de trup, ci ridică trupul aproape de vrednicia duhului şi-l înduplecă şi pe el să tindă în sus. Care sînt acestea ? Cele duhovniceşti, care nu merg de la trup la duh, cum am spus şi mai înainte, ci trec de la minte la trup şi prin cele ce le lucrează şi le pătimesc ele prefac şi trupul spre mai bine şi-l îndumnezeiesc [318].

317. Darul lui Dumnezeu e atotdesăvîrşit în sine, dar pentru că noi nu-l putem primi astfel dintr-o dată, el se face pe măsura treptei noastre. Sfîntul Grigorie Palama vede urcuşul spre Dumnezeu ca o scară pentru că el e în acelaşi timp urcuş în desăvîrşire. Varlaam, reprezentînd raţionalismul scolastic abstract, care socoteşte că Dumnezeu nu e accesibil decît gîndirii logice, ca o noţiune a cărei definiţie e atotcuprinzătoare de la început, nu vede un progres în cunoaşterea lui Dumnezeu prin experienţa unui suflet care poate fi tot mai mult curăţit prin virtute.

318. Varlaam, vorbind în calitate de filozof, deci în spiritul unei raţiuni abstracte, simplifică lucrurile în două feluri : întîi că dispreţuieşte

Căci precum e comună trupului şi sufletului dumnezeirea Cuvîntului întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încît se săvîrşesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, aşa la bărbaţii duhovniceşti harul Duhului, trecînd prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă şi acestuia să pătimească cele dumnezeieşti şi să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimeşte cele dumnezeieşti şi care, odată ce pătimeşte cele dumnezeieşti, are şi ceva pătimitor (παθητικόν τι), lăudabil şi dumnezeiesc. Mai bine zis, latura pătimitoare din noi fiind una se face tot ea şi lăudabilă şi dumnezeiască [319]. Fiindcă înaintînd la împlinirea acestui rost fericit al ei, latura pătimitoare îndumnezeieşte şi trupul, nefiind mişcată de patimile trupeşti şi materiale, chiar dacă aşa li se pare celor lipsiţi de experienţă, ci mai degrabă ea însăşi întorcînd spre sine

trupul în urcuşul credinciosului spre Dumnezeu şi în general spre bine; în al doilea rînd, rosteşte o judecată generală asupra lucrurilor care sînt deosebite între ele, neluînd seama la varietatea concretă a realităţii. Palama, interpret fidel al tradiţiei biblice şi patristice, vede că există şi pătimiri comune sufletului şi trupului, care nu întinează nici mintea şi ajută şi trupului să urce împreună cu sufletul spre Dumnezeu.

319. Aici sfîntul Grigorie Palama dă temeiul ultim prin care pune în relief chiar şi valoarea laturii pătimitoare a sufletului, care e cea mai comună sufletului şi trupului. Acest temei e întruparea Cuvîntului. Dumnezeirea Acestuia s-a comunicat şi trupului prin suflet. Dar s-a comunicat trupului prin ceea ce e comun sufletului şi trupului, adică prin latura pătimitoare. Cum ar fi pătimit Hristos împreună cu sufletul Lui fără această latură pătimitoare care le uneşte? Şi cum ar fi fost durerea trupului altfel decît durerea animalului, dacă n-ar fi avut această participare a sufletului la ea? Şi cum ar fi putut suferi patimile fără cîrtire, dacă n-ar fi fost unită dumnezeirea cu ele? Dar, mai ales, prin partea pătimitoare care uneşte sufletul cu trupul şi e caracterizată prin puterea suportării, pătimeşte firea noastră cele dumnezeieşti, sau le acceptă. Prin ea se îndumnezeieşte, deci, tot omul. Astfel patima din pur omenească şi reproşabilă devine îndumnezeită şi vrednică de laudă. Aşa se întîmplă şi cu noi, datorită harului care prin suflet trece în trup prin partea pătimitoare care uneşte sufletul cu trupul.

trupul și atrăgîndu-l de la plăcerea pentru cele rele și insuflîndu-i prin sine o sfințenie și o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit [320]. Dovada limpede a acestui fapt sînt moaștele făcătoare de minuni ale sfinților.

Iar Ștefan, cel dintîi martir, încă trăind, «avea fața strălucind ca fața unui înger» (Fapte VI, 15). Deci n-a pătimit și trupul lui cele dumnezeiești ? Prin urmare și pătimirea aceasta și lucrarea ei este comună sufletului și trupului. Și împreună-pătimirea aceasta a lor nu se face sufletului piron care-l țintuiește de cugetele pămîntești, trupești și-l umple de întuneric, cum zice filozoful, ci este o legătură și o unire negrăită cu Dumnezeu, care desface în chip minunat chia și trupul de patimile rele și pămîntești [321].

«Căci cei puternici ai lui Dumnezeu», ca să grăim cu proorocul, «s-au ridicat foarte de pe pămînt» (Ps. XLVI, 10).

320. Continuînd să laude rolul pozitiv pe care-l primește latura pătimitoare a ființei umane, arată că prin ea harul îndumnezeiește trupul, cînd ea nu se lasă furată de patimile trupești stăpînite de plăcere, ci ridică trupul la treapta de răbdare prin harul care s-a întipărit în ea. Numai prin latura pătimitoare poate fi făcut și trupul să pătimească în chip curat și prin aceasta poate fi sfințit. Iar fără sfințirea trupului nostru nu se poate ajunge nici la sfințirea noastră în totalitatea ființei noastre. Latura pătimitoare e canalul prin care trece harul de la minte la trup. Se afirmă aici o spiritualitate vie, existențială, pasionantă, în sensul bun și activ al cuvîntului, o spiritualitate cu adevărat transformatoare, în locul uneia lipsite de viață, de putere, teoretică, abstractă. Lupta lui Palama a fost o luptă explicită pentru trup, pentru îndumnezeirea omului total, concret, nu pentru o idee-fantomă lipsită de viață, cu neglijarea și disprețuirea trupului, cu lăsarea lui în mărăcinișul și în stăpînirea forțelor negative, care îl descompun.

321. Împreună-pătimirea curată a trupului și a sufletului nu e un piron care țintuiește sufletul de trup, ci o legătură negrăită (συνδεσμός τις) a lor cu Dumnezeu. Căci pătimirea dureroasă, dar curată desface pe credincios de pornirile inferioare și-l îndreaptă spre Dumnezeu. Chiar în această împreună-pătimire este o putere de la Dumnezeu. Altfel n-ar fi posibil de suportat.

De felul acesta sînt lucrările negrăite de care auzi că se săvîrşesc în trupurile celor ce au îmbrăţişat în chip sfînt pentru toată viaţa sfinţita linişte (isihie). Şi ceea ce pare în ele neraţional e mai presus de raţiune şi scapă, prin depăşire, înţelegerii celui ce le cercetează cu raţiunea şi nu caută cunoştinţa lor cu fapta şi cu experienţa mijlocită de aceasta[322]. Iar acesta dacă nu aduce credinţă, singura în stare să primească adevărul mai presus de raţiune, explicînd, vai, fără sfinţenie cele sfinte, batjocoreşte cele ale evlaviei.

13. Căci după aceasta, ni-l aduce apoi, cum am spus şi mai înainte, pe apostol, care spune că nu ştia în răpirea aceea minunată «de era în trup sau afară de trup», întrucît Duhul pricinuia uitarea tuturor celor ale trupului. «Dacă uitarea este a tuturor, zice filozoful, atunci şi dulceţile şi căldurile negrăite, de care am aflat că se petrec în isihaşti, le va face Duhul să fie uitate prin venirea Lui, dar nu le va pricinui. Şi negreşit, dacă cele ce se petrec în el sînt daruri ale lui Dumnezeu, rău se spune că cel ce se roagă cu adevărat trebuie să uite de toate. Căci nimenea nu trebuie să uite de cele date lui de Dumnezeu spre bine. Iar dacă trebuie să uite acestea, cum nu e absurd să fie socotit Dumnezeu pricina nemijlocită a celor a căror lipsă şi uitare e mai bună pentru rugăciune ?».

Că cele mai multe dintre darurile Duhului, şi aproape toate, se ivesc în cei vrednici în vremea rugăciunii, ştie sigur oricine cugetă drept. Căci zice Domnul : «Cereţi şi vi se va da vouă» (Matei VII, 7). Deci nu numai răpirea şi aceasta pînă la al treilea cer, ci fiecare dintre darurile Duhului. Iar că unele dintre ele se lucrează şi

322. Lucrările ce se săvîrşesc în sfinţi nu sînt neraţionale, cum par, ci mai presus de raţiune, adică de o raţionalitate completă, nu fragmentară, ca cea a proceselor naturii, care sfîrşesc în descompunere, deci poartă în ele, ca finalitate, nonsensul.

prin trup, o arată felurile limbilor şi tălmăcirile lor, care de asemenea se primesc prin şi în rugăciune, cum spune Pavel : «Cel ce grăieşte în limbi să se roage ca să le tălmăcească» (1 Cor. XIV, 13). Dar nu numai acestea, ci şi cuvîntul învăţăturii şi darurile tămăduirilor şi faptele puterilor şi punerile mîinilor lui Pavel (2 Cor. I, 6), prin care se dădea Duhul Sfînt. E drept că cuvîntul învăţăturii, harul şi tălmăcirea limbilor, deşi se nasc prin rugăciune, lucrează poate şi în lipsa rugăciunii din suflet. Dar tămăduirile şi puterile n-ar putea ajunge la lucrare, nerugîndu-se sufletul celui ce o lucrează pe fiecare, în primul rînd cu mintea, dar uneori dînd sunet şi trupul. Dar împărtăşirea Duhului se lucrează nu numai cînd e prezentă rugăciunea în suflet — şi anume rugăciunea care înfăptuieşte tainic unirea celui ce se roagă cu izvorul nesecat al acestui mare dar —, deci nu numai cînd e prezentă rugăciunea ce se lucrează cu mintea ; fiindcă nu se poate spune ce grăiau cu acest prilej apostolii cu gura (Fapte XVIII, 1) ; deci împărtăşirea aceea se lucrează nu numai cînd sufletul se roagă cu mintea, ci şi cînd lucrează totodată şi trupul prin mîinile care împărtăşesc pe Duhul, prin atingerea celui ce se află sub el. Ce sînt deci darurile acestea ? Nu sînt daruri ale Duhului şi nu s-au dat celor ce cer şi se roagă spre bine, pentru motivul că cei răpiţi pînă la al treilea cer trebuie să uite de toate cele ce se săvîrşesc prin trup ? [323].

323. Varlaam găsea în cuvintele sfîntului apostol Pavel — că răpit pînă la al treilea cer, nu ştia de e în trup sau afară de trup — un temei pentru ideea că cel aflat în rugăciune trebuie să uite de toate, deci trebuie să se elibereze de toate lucrările, să se rupă de acestea. Sfîntul Grigorie Palama, la rîndul său, evoca faptele săvîrşite de sfîntul apostol Pavel ca dovadă că în vremea rugăciunii minţii, în trup şi prin trup se produc stări şi fapte curate, străbătute de harul dumnezeiesc. Rugăciunea e pentru sfîntul Grigorie Palama o faptă de putere arătată în trup şi prin trup, nu o stare şi o lucrare a sufletului rupt de trup.

14. Dar mai bine să dăm aici însăşi cuvintele filozofului : «Dacă cele ce se întîmplă în ei în vremea rugăciunii, ca puterile acestea şi dăruirile, sînt daruri ale lui Dumnezeu, rău se zice că cel ce se roagă cu mintea trebuie să uite de toate. Căci nimenea nu trebuie să uite cele date de Dumnezeu spre bine. Iar dacă cel ce se înalţă prin rugăciune e dator să uite acestea, cum nu e greşit să fie Dumnezeu cauză a acelora, a căror uitare şi a căror lipsă e mai bună pentru rugăciune ?».

Dar, o minunate ! Pe cei ce se roagă sincer, Dumnezeu uneori îi scoate afară din ei,ridicîndu-i deasupra lor şi răpindu-i în chip negrăit la cele cereşti ; alteori, aflîndu-se aceştia în ei înşişi, lucrează Dumnezeu însuşi prin sufletul şi trupul lor cele tainice şi mai presus de fire şi neînţelese înţelepţilor veacului acestuia. Şi de fapt apostolilor ce stăruiau odinioară în foişor în rugăciune şi cerere, venind Duhul, nu le-a dăruit ieşire din ei (extazul), nici nu i-a răpit la cer, ci le-a deschis gura prin limbile de foc şi prin ei grăia El însuşi acelea pe care trebuie să le uite cei ajunşi în extaz, dacă trebuie să se uite şi pe ei înşişi [324].

Iar Moise tăcînd, Dumnezeu zice : «Ce strigi către Mine ?» (Ieşire XIV, 15). Cuvîntul acesta îl arată pe el rugîndu-se. Iar fiindcă se ruga tăcînd, se ruga, desigur, cu mintea. Dar rugîndu-se astfel, nu era el în simţire şi nu simţea poporul strigătele lui şi primejdia ce-l ameninţa, nici toiagul acela văzut în mînă ? Cum nu l-a răpit deci pe el Dumnezeu, nici nu l-a desfăcut de sim-

324. Dar Varlaam găsea în cuvintele sfîntului apostol Pavel, că a uitat de este sau nu în trup şi un temei să susţină că stările şi faptele străbătute de har ale trupului nu sînt daruri ale lui Dumnezeu, căci darurile lui Dumnezeu nu trebuie uitate. Tot ce se petrece în trup, fie cît de curat, era aruncat de Varlaam la coş ; el reţinea doar speculaţia. Palama observa că cei aflaţi în rugăciune nu sînt toţi răpiţi, ci pe unii îi lasă Dumnezeu în lucrări dăruite de El însuşi. Rugăciunea nu e simplă «meditaţie», ci luptă, încordare a întregii fiinţe.

ţire — căci numai aceasta susţii tu că li se dă de Dumnezeu celor ce se roagă — ci l-a împins spre toiag şi i-a insuflat putere nu numai în suflet, ci şi în trup şi în mînă, de care de toate tu zici că trebuie să uite cel ce se roagă cu mintea ? Dar oare tăcînd acela, nu lovea marea cu toiagul din mînă, întîi despărţind-o, apoi unind-o pe aceasta după trecere ? Oare nu avea în suflet pomenirea neîmprăştiată a lui Dumnezeu şi nu era supraunit prin rugăciunea minţii cu Cel ce singur putea să lucreze acestea prin el, nelipsindu-i totodată simţirea lucrărilor ce se făceau prin trup ?

15. Dar fiindcă a adus şi mărturii din scrieri, să vedem nu cumva sînt contrare şi acestea părerilor lui despre rugăciune ? Înainte de toate este adus de el marele Dionisie, care ar fi, cum socoteşte el, un împreunămărturisitor pentru părerile lui, scriind către sfîntul Timotei : «Stăruind cu tărie în jurul vederilor tainice, părăseşte şi simţirile şi lucrările minţii şi toate cele supuse simţurilor şi minţii, şi întinde-te, pe cît e cu putinţă, spre unirea cu Cel ce e mai presus de toată fiinţa şi cunoştinţa» [325]. Dar însuşi acest cuvînt de îndemn al dumnezeiescului Dionisie către Timotei, pe care l-a adus înţeleptul acesta ca mărturisind că numai el cugetă fără greşală despre rugăciunea minţii, îl vădeşte pe acesta, cum va arăta cuvîntul mai încolo, ca desfiinţînd cu desăvîrşire rugăciunea minţii, ceea ce nu a lipsit să facă şi prin aproape toate cuvintele lui de mai înainte. Căci cel ce respinge începutul rugăciunii, care este starea de frică, de adîncă durere, plină de multă suspinare întru zdrobire de inimă, susţinută cu mintea în tăcere vreme îndelungată, din întristarea cea după Dumnezeu, şi rugăciunea cu lacrimi şi cu străpungerea inimii, însoţită de durerea postului şi a nesomnului în simţul pipăitului, şi datoria începătorilor de a înălţa mintea împărţită la o rugăciune

325. *Despre teologia mistică* 1, 1 ; P.G. 3, 997 B.

mai unificată și deci corespunzătoare, cel ce disprețuiește toate acestea va socoti, drept urmare, și sfîrșitul rugăciunii și simplu rugăciunea întreagă ca ceva rău și se va lupta să o desființeze cu desăvîrșire [326].

Căci, spune-mi mie mai întîi aceasta, o, filozoafe : oare nici lucrările minții (înțelegătoare) nu se dau de la Dumnezeu și nu se arată ele în vremea rugăciunii, mai curățite decît oricînd, dacă și pe acestea trebuie să le părăsească cel ce se grăbește prin rugăciune spre unirea dumnezeiască ? Dar rugăciunea este, cum a zis careva, «maica cugetărilor preaînțelepte» [326 bis]. Apoi trebuie să cugetăm și aceea că, mai mult decît orice, rugăciunea celor desăvîrșiți e lucrare a minții. Căci mintea unora ca aceștia, nefiind întoarsă nici spre trup, nici spre cele din jurul lor, nelucrînd nici prin simțire și prin soața acesteia, închipuirea (imaginația), și nepetrecînd nici în rațiunile lucrurilor prin cugetare și contemplație, ci stăruind numai în rugăciune, cum n-ar lucra cît mai deplin în sine rugîndu-se ? Dar Dionisie îndeamnă pe Timotei să părăsească și lucrările minții, așadar și rugăciunea. Iar tu declari că nu e nimic bun, nici din Dumnezeu în rugăciuni și în toate cîte se părăsesc și cîte trebuie să nu le mai simtă cel ce a ieșit din sine într-un extaz spre cele mai înalte. Așadar, după tine, rugăciunea nu e un lucru bun, nici de la Dumnezeu, Care dă rugăciune celui ce se roagă [327].

---

326. Temerea de Dumnezeu, umilința, postul și celelalte fapte de felul acesta țin atît de mult de rugăciune, că sfîntul Grigorie Palama le socotește începutul rugăciunii. De fapt însăși temerea de Dumnezeu și străpungerea plină de căință a inimii sînt o fază a rugăciunii ; ea grăiește lui Dumnezeu și simte pe Dumnezeu grăind și lucrînd în inimă. Rugăciunea este astfel o stare de mare emoție ; ea e încărcată de plinătatea ființei în stare de căință, de smerenie, de nădejde.

326 bis. Diadoch, *Capete, 70* ; Filoc. rom. I, p. 365.

327. Varlaam, citînd pe Dionisie care zice că în unirea cu Dumnezeu mintea trebuie să părăsească și rugăciunea, deduce că întrucît tot ce trebuie părăsit e rău și deci nu e din Dumnezeu, rugăciunea e și ea rea și

16. Dar iarăşi îţi voi aminti cuvintele tale, aplicîndu-le rugăciunii minţii : «Fiind mărturisit de toţi că cel ce se sileşte spre unirea dumnezeiască trebuie să fie fără simţire faţă de toate şi să uite de sine, şi Dumnezeu îi dă unuia ca acestuia mîna să se elibereze de toate şi-l răpeşte din toate», dacă cel ce se roagă nu mai are nici o simţire a rugăciunii, cum e de la Dumnezeu rugăciunea pe care nu o simte ? Căci această simţire ar fi degeaba, iar degeaba nu e nimic din Dumnezeu. Iar dacă simte rugăciunea cel ce se roagă, cum i-o insuflă aceluia Dumnezeu, dacă tu spui că cel ce se întoarce spre Dumnezeu trebuie să se elibereze de ea, odată ce Dumnezeu dăruieşte celui pe care-l învăluie în lumină, uitarea tuturor, chiar şi a lucrărilor minţii ? Vezi cum cuvintele tale «Despre rugăciune» desfiinţează cu desăvîrşire rugăciunea ? Dar sfîntul acela îndemnînd pe sfîntul Timotei să aşeze trepte în inimă (Ps. LXXXIII, 6), îl ridică de la unele înalte la alte şi mai înalte şi conducîndu-l prin ele îl aşează pe cea mai de sus culme.

Tu însă, înţeleptule în toate, nu ştiu cum îţi închipui că cei de pe pămînt ating nemijlocit înălţimea cerească [328]. Il aduci ca mărturie şi pe dumnezeiescul Maxim

---

nu e de la Dumnezeu. Palama recunoaşte că în unirea cu Dumnezeu sufletul se ridică mai presus chiar de rugăciune. Dar de aici nu deduce că rugăciunea e rea, nici că nu e necesară pentru cei ce vor să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Ba ca un fel de conştiinţă emoţională supremă a prezenţei lui Dumnezeu şi a dependenţei de mila şi de iubirea Lui, ea rămîne chiar pe treapta unirii cu Dumnezeu.

328. Opinia lui Varlaam, îmbibată de teoria rugăciunii ca meditaţie pur intelectuală, era că rugăciunea minţii n-are nevoie de treptele virtuţii urcate cu osteneală, pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu. Pentru el această unire era o stare de apofatism teologic, intelectual, o simplă golire a minţii de toate ideile cunoscute; o negare teoretică a tuturor afirmaţiilor pentru a avea sensul exact al lui Dumnezeu, ca mai presus de toate afirmaţiile. Aceasta însemna însă a fi unit cu Dumnezeu printr-o procedură pur intelectuală. Iar pentru aceasta nu se cerea trecerea prin treptele virtuţilor şi ale rugăciunii.

care zice : «Cînd aprinsă de iubire mintea a ieşit din sine spre Dumnezeu, nu se mai simte de loc nici pe sine, nici lucrurile»[329]. «Aşadar, zice acest învăţător, nu simte nici pătimirile ce se spun că sînt pricinuite de rugăciunea în trup. Urmează deci numaidecît că ele se întîmplă degeaba». Dar noi am putea zice : deci şi rugăciunea e degeaba, întrucît nici pe aceasta nu o simte mintea atunci. Deci, potrivit acestor cuvinte, e lucru zadarnic a se ruga cineva. Zadarnic cu adevărat şi nebunesc lucru e însă a scoate astfel de concluzii din cele spuse de sfîntul Maxim. Dar poate va întreba cineva : Ce spune sfîntul Maxim, care a lăudat şi a iubit mai mult decît orice înţelept iubirea dumnezeiască, prin cuvintele : «Cînd mintea a ieşit din sine spre Dumnezeu, atunci nu se mai simte nici pe sine, nici lucrurile» ? «Atunci», zice. Dar cînd e în sine însăşi, rugîndu-se mintal, atunci se simte şi pe sine şi fericitele pătimiri ce se produc în ea şi în trupul unit cu ea de către sfînta rugăciune.

17. Dar acesta aduce pentru părerea lui şi o a treia mărturie a aceluia. Căci acela zice : «Starea cea mai din vîrf a rugăciunii stă în a ajunge mintea în afară de trup şi de lume şi a fi cu totul nematerială şi fără formă în vremea rugăciunii[330]. «Deci va fi, conchide acesta, în această stare, în afară şi de pătimirile din trup, de care vorbesc». Dar, pe cît ştim, nimeni din cei îmbrăcaţi în trup nu se împărtăşeşte neîntrerupt de o astfel de stare, afară poate de acest nou dascăl al suprarugăciunii. Însă şi cei ce se împărtăşesc rar de ea sînt rari de tot. Deci, cea mai mare parte din timp se roagă toţi aflîndu-se în trup şi simţind totodată pătimirile din ei. Cu cît mai mult deci nu le vor simţi pe cele sfinţite

329. *Capete despre dragoste* I, 10 ; P.G. 90, 964 A. Filoc. rom. II, p. 38.

330. *Capete despre dragoste* II, 61 ; P.G. 90, 1001 D. Filoc. rom. II, p. 68.

şi produse de rugăciune, pe care aceasta le desăvîrşeşte şi le înalţă şi le face duhovniceşti în cei în care se află, dar nu le coboară, nu le face rele şi nu le corupe ? Căci este şi un astfel de gen de pătimiri, nu numai sfinţit, ci şi natural, cum ne învaţă şi înseşi simţirile pe care le avem, care se desăvîrşesc cînd pătimim de la cele din afară şi sînt ca nişte chipuri ale desăvîrşirii îndumnezeitoare, pe care o pricinuieşte de sus Duhul Sfînt [331].

Începutul acelei desăvîrşiri este frica de Dumnezeu (Pilde I, 7 ; IX, 10). Din aceasta se vede că latura pătimitoare a sufletului nu e mortificată prin deprindere, cum crede şi învaţă filozoful, ci, înaintată la o lucrare de Dumnezeu iubitoare, agoniseşte străpungerea mîntuitoare şi plînsul fericit, care aduce baia iertării, reînnoirea naşterii din Dumnezeu, adică lacrimile pocăinţei [332].

Lacrima aceasta de Dumnezeu iubitoare şi folositoare întraripează rugăciunea [333], după cuvintele părinţilor, luminează ochii minţii, cînd e unită cu rugă-

331. Sfîntul Grigorie Palama cunoaşte, pe lîngă pătimirile produse de Duhul în trup în vremea rugăciunii, şi pe cele naturale ale trupului, dar sfinţite de Duhul în cursul rugăciunii; cunoaşte adică pe lîngă harismele extraordinare produse de Duhul (darul vindecării etc.) şi o stare de curăţie a tuturor mişcărilor naturale din trup (bucuria curată, plînsul curat, trebuinţa de hrană ţinută în marginea curăţiei etc.). Printre cele din urmă se află şi simţirile curate ale celor dinafară. Ele se sfinţesc în timpul rugăciunii de Duhul Sfînt. Dar ele sînt numai nişte chipuri ale desăvîrşirii îndumnezeitoare, nu desăvîrşirea însăşi a stării de îndumnezeire.

332. Se afirmă din nou că latura pătimitoare nu trebuie mortificată. Dimpotrivă, numai prin sporirea ei, prin trăirea tot mai intensă a lui Dumnezeu şi a păcătoşeniei proprii se realizează apropierea de Dumnezeu şi se înaintează spre desăvîrşire.

333. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII; P.G., 88, 1132 C. Lacrima întraripează rugăciunea pentru că reprezintă o stare de umilinţă şi de pocăinţă în faţa Lui Dumnezeu, Care e un izvor al rugăciunii. Ea luminează ochii minţii, căci o face să vadă, datorită smereniei şi simţirii intense a păcătoşeniei proprii, prezenţa şi măreţia dumnezeiască.

ciunea, păstrează harul din baia dumnezeiască, după Grigorie Teologul [334], iar de se pierde îl readuce şi de aceea este şi se numeşte a doua baie a sfintei renaşteri şi al doilea botez dumnezeiesc, care e mai dureros, dar nu mai mic ca cel dinainte, ba mai degrabă mai mare. Căci aşa a declarat careva dintre părinţi, zicînd : «Izvorul lacrimilor de după Botez e mai mare decît Botezul». Dar lacrima aceasta, care curăţeşte şi răpeşte de la cele pămînteşti şi înalţă şi uneşte cu harul naşterii din Dumnezeu şi prin acesta îl îndumnezeieşte pe cel ce o are, nu e oare o lucrare comună a trupului şi a laturii pătimitoare a sufletului ?

18. Cum, deci, vom primi pe cel ce zice că «iubind sufletul, lucrările comune ale laturii pătimitoare ale lui şi ale trupului se umplu de întuneric şi se coboară la cele de jos ? Căci toate faptele comune ale sufletului şi ale trupului, cu cît sînt mai mult sesizate de suflet, cu atît îl orbesc mai mult, încît dacă s-au produs în noi asemenea mişcări — care sînt comune sufletului şi trupului — socotesc că spre rău s-au produs şi spre pagube lucrării prin care urcă mintea spre cele de sus».

Oare nu se arată prin aceste cuvinte cugetînd şi învăţînd cele contrare nouă care am fost învăţaţi de sfinţi, mai bine zis de Sfîntul Duh ? Căci sfinţii spun că este o lucrare comună a sufletului şi a trupului, dar cu adevărat şi dumnezeiască, care pricinuieşte sufletului iluminarea dumnezeiască, izbăvindu-le pe amîndouă de patimile rele şi aducîndu-le în schimb tot corul sfînt al virtuţilor. «Căci, zice, cel ce voieşte să şteargă patimile le pierde prin plîns ; şi cel ce voieşte să-şi agonisească virtuţi le agoniseşte prin plîns» [335]. Deci, sfinţii spun că există lucrări comune ale sufletului şi ale trupului, fo-

334. *Cuv.* 40, 31 ; P.G. 36, 401 D—404 A.
335. Isaac Sirul, *Cuv.* 85, ed. Teotochi.

losind cu atît mai mult sufletului. Dar acesta zice că nu e niciuna. «Căci toate, zice, fac sufletul să caute în jos, și toate mișcările, care sînt comune sufletului și trupului, se produc spre rău și spre paguba sufletului».

Nu-l va scoate pe acesta de sub vină faptul că n-a declarat în special această lucrare păgubitoare, ci va fi pe drept cuvînt vinovat, pentru că a pus-o și pe aceasta între cele rele ; și mai ales pentru că a încercat să fure consimțămîntul auzitorilor printr-o asemenea meșteșugire. Căci zice Dumnezeu prin proorocul : «Nelegiuirea preoților osîndiți între Iudei e că n-au deosebit cele sfinte de cele necurate» (Ieșire, XXII, 26). Iar acesta, împreună cu alte multe lucrări comune ale sufletului și trupului, n-a deosebit nici plînsul fericit de lucrările necurate.

19. «Dar eu, zice, nu socotesc acest plîns nepătimaș și fericit. Căci cum ar fi nepătimaș ceeace se săvîrșește prin lucrarea laturii pătimitoare (pasionale) a sufletului ? Și cum ar fi nepătimaș cel ce menține în lucrare latura pătimitoare (pasională) a sufletului și nu și-a omorît-o pe aceasta cu desăvîrșire prin deprindere ?».

Dar noi nu am învățat, o, filozoafe, că nepătimirea e omorîrea laturii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești după ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune. Și pentru noi nepătimaș este cel ce a pierdut deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, «cel ce s-a întipărit de virtuți, ca cei împătimiți de plăcerile rele» [336], cel ce și-a supus iuțimea și pofta — care alcătuiesc împreună latura pătimitoare a sufletului — puterii cunoscătoare, judecătoare și raționale a sufletului, așa cum cei împătimiți și-au supus puterea rațională laturii pasionale. Căci reaua întrebuințare a puterilor sufletului e

336. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIX ; P.G. 88, 1149 A.

cea care dă naştere patimilor vrednice de dezaprobare, aşa după cum reaua întrebuinţare a cunoaşterii lucrurilor dă naştere înţelepciunii celei nebune [337].

Iar dacă cineva se foloseşte bine de acestea, prin cunoaşterea lucrurilor înţelese duhovniceşte, dobîndeşte cunoştinţa de Dumnezeu, iar prin latura pătimitoare a sufletului, cînd se mişcă pentru ceea ce a fost făcut de Dumnezeu, lucrează virtuţile corespunzătoare: prin poftă dobîndeşte în inimă iubirea, iar prin iuţime agoniseşte răbdarea. Nu cel ce şi-a omorît, aşadar, această latură — căci în acest caz ar fi nemişcat şi nelucrător chiar şi spre deprinderile, afecţiunile şi dispoziţiile dumnezeieşti —, ci cel ce şi-a supus-o, ca prin ascultarea de minte, care prin fire a primit conducerea de la Dumnezeu, fiind condusă cum trebuie, să tindă, prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, la Dumnezeu, şi prin aceasta să ajungă la deprinderea dispoziţiei dumnezeieşti şi s-o ridice pe aceasta la cea mai desăvîrşită treaptă. Iar aceasta este iubirea de Dumnezeu, prin care primeşte — după cuvîntul spus — poruncile Celui iubit, iar din aceasta învaţă, lucrează şi dobîndeşte iubirea curată şi desăvîrşită faţă de aproapele, cu care este cu neputinţă să nu se afle împreună şi nepătimirea [338].

---

337. Nepătimirea nu e, în învăţătura sfinţilor părinţi, o stare negativă, de nesimţire, ca în budism, ci o stare de întrebuinţare pozitivă a puterilor sufleteşti, deci şi a iuţimii şi a poftei. Şi întrucît această bună întrebuinţare cere un efort susţinut, nepătimirea implică mai multă putere decît starea pătimaşă. Varlaam dădea importanţă numai speculaţiei, nu şi sfinţirii credinciosului, inclusiv a trupului. El reprezenta mentalitatea occidentală care a pus accentul principal pe teologie ca teorie, nu pe desăvîrşirea vieţii creştinului.

338. Prin întrebuinţarea cea bună a poftei se dobîndeşte iubirea de Dumnezeu, iar prin întrebuinţarea cea bună a iuţimii — care împreună cu pofta alcătuiesc latura pătimitoare — se dobîndeşte răbdarea. Iar ele sînt bine întrebuinţate cînd se supun minţii. Mintea pomenind neîncetat pe Dumnezeu, iar pofta însoţind mintea în această îndeletnicire, ajung împreună la deprinderea iubirii de Dumnezeu. Iar împlinind poruncile Lui

20. Această cale spre desăvîrşita iubire prin nepătimire se deschide liber şi urcă spre cele de sus şi se potriveşte cu deosebire celor ce s-au retras din lume. Căci odată ce s-au dedicat lui Dumnezeu şi stăruiesc cu minte netulburată în convorbirea cu El, prin această împreună-petrecere, leapădă uşor povara patimilor rele şi-şi adună comoara iubirii. Iar cei ce se mişcă în lume sînt datori ca, forţîndu-se pe ei înşişi, să se folosească de lucrurile din lume după poruncile lui Dumnezeu. În acest caz, şi latura pătimitoare a sufletului, participînd la această forţare, va lucra potrivit cu acele porunci. Iar această forţare, prelungindu-se prin obişnuinţă, produce o dulce afecţiune faţă de poruncile dumnezeieşti şi preface în deprindere dispoziţia plăcută faţă de ele. Aceasta, la rîndul ei, pricinuieşte o ură statornică faţă de deprinderile şi afecţiunile rele. Iar această ură contra deprinderilor rele rodeşte nepătimirea, din care se naşte iubirea faţă de Cel-singur-bun [339]. Vieţuind şi lucrînd astfel ei pot să înfăţişeze lui Dumnezeu latura pătimitoare a sufletului ca jertfă vie, cum a spus apostolul şi despre trupul nostru : «Vă îndemn pe voi, prin milostivirile lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre jertfă

---

cu răbdare, se ajunge la iubirea aproapelui, care implică şi o mare tărie spirituală. Aceasta nu poate exista însă fără nepătimire, adică fără renunţarea la iubirea egoistă de sine şi de plăcerile inferioare ale sale. Iubirea care implică nepătimirea sau pătimirea care condiţionează iubirea nu are, deci, nimic negativ în ea. Ea e insuflată de un elan al iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, de iubirea a tot ce e bun, de un elan opus oricărui egoism. Dar iubirea, în care e implicată nepătimirea pozitivă, ar fi cu neputinţă, dacă ar fi omorîtă latura pătimitoare a firii noastre.

339. Sfîntul Grigorie Palama socoteşte că la nepătimire pot ajunge mai uşor monahii. Totuşi ea nu le este interzisă mirenilor. Mijlocul principal pe care au să-l folosească ei în acest scop este silinţa de a folosi lucrurile din lume potrivit poruncilor lui Dumnezeu, adică spre împlinirea a tot ce e bun şi spre iubirea aproapelui. Prelungind acest fel de folosire, ajung la deprinderea acestei bune folosiri a lucrurilor lumii şi la aversiunea faţă de reaua folosire a lor, sau faţă de folosirea lor pătimaşă.

vie, sfîntă, bineplăcută lui Dumnezeu» (Rom. XII, 1). Cum se poate înfăţişa trupul nostru pînă e încă viu jertfă bineplăcută lui Dumnezeu ? [340]. Cînd ochii noştri văd lucrurile netede, potrivit cu ceea ce s-a scris : «Cel ce vede lucrurile netede se va milui» (Pilde XII, 13) — căci ne vor atrage şi ne vor procura mila de sus, cînd urechile se supun învăţăturilor dumnezeieşti, nu numai ca să le audă pe ele, ci, după cuvîntul lui David, ca să-şi amintească de poruncile lui Dumnezeu spre a le împlini pe ele (Psalm CII, 18), nefăcîndu-se «auzitori care uită», după cuvîntul fratelui Domnului dintre apostoli, «ci privind de aproape la legea desăvîrşită a libertăţii şi stăruind în ea şi făcîndu-se fericit în lucrarea lui» (Iacob II, 25), cînd în sfîrşit, limba, mîinile şi picioarele slujesc voii dumnezeieşti. Ce sînt, deci, lucrările acestea ale poruncilor lui Dumnezeu ? Nu sînt toate lucrări comune ale sufletului şi ale trupului ? Atunci cum lucrările comune ale sufletului şi trupului umplu de întuneric şi orbesc sufletul ?

21. Iar apostolul zice : «Cine e slab şi eu să nu fiu slab ? Cine se sminteşte şi eu să nu ard ?» (2 Cor. XI, 29). Oare lucrarea aceasta nu e comună trupului şi laturii pătimitoare a sufletului ? De fapt ea este semnul sigur că cineva iubeşte pe aproapele ca pe sine însuşi. Iar aceasta e a doua poruncă a lui Dumnezeu, asemenea celei dintîi şi mari porunci (Matei XXII, 36 şi urm.). De aceea, acelaşi apostol, scriind romanilor, zice : «Întristare mare îmi este şi durere neîncetată inimii, pentru

---

340. Din faptul că lui Dumnezeu I se poate înfăţişa însuşi trupul nostru ca jertfă cît e încă viu, sfîntul Grigorie scoate un argument că trupul nu trebuie mortificat, căci el este iubit de Dumnezeu ca jertfă aşa viu cum este. Expresie «jertfă vie» e o expresie contradictorie la aparenţă. Dar ea arată că trupul poate fi oferit lui Dumnezeu ca jertfă tocmai în plinătatea vieţii din el, adică întărit prin iubirea şi facerea de bine întru răbdare.

fraţii mei, rudeniile mele după trup» (Rom. IX, 2 ş.u.). Vezi că e vie şi lucrătoare latura pătimitoare a acelui suflet nepătimitor şi dumnezeiesc ? [341].

Iar dacă acel suflet se ruga neîncetat şi neîncetat era îndurerat (1 Tes. I, 3 ; II, 13 ; V, 17 ; Rom. IX, 2), desigur că avea în sine durerea unită cu rugăciunea. Şi o avea nu numai împreună-existentă ci şi împreună-lucrătoare. Aceasta a arătat-o tot acelaşi, zicînd : «...aş fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei» (Rom. IX, 3), cum a arătat şi prin ceea ce zice şi în altă parte : «Bunăvoinţa inimii mele şi cererea mea către Dumnezeu este pentru Israel spre mîntuire» (Rom. X, 1), desigur din pricina acelei mari întristări şi a neîncetatei dureri pentru ei. Cum vom socoti, deci, nepătimire omorîrea laturii pătimitoare prin desprindere ?

22. Dar, precum se pare, filozoful a auzit şi şi-a închipuit ceva despre nepătimire. Despre lipsa de durere n-a auzit însă că e de la cel rău şi că e dispreţuită de părinţi ? Deci este şi o durere bună, opusă acestei lipse de dureri ; la fel există şi lucrări comune sufletului şi trupului, care sînt de folos sufletului, mai bine zis îl desăvîrşesc, dacă desăvîrşirea îi vine acestuia prin păzirea poruncilor. Iar dacă acestea sînt fapte ale trupului, cu atît mai mult sînt ale laturii pătimitoare a sufletului, care e nemijlocit unită cu mintea. Căci trupul e unit prin mijlocirea acesteia cu mintea [342].

341. Latura pătimitoare a sufletului rămîne vie şi lucrătoare şi în sufletul nepătimaş, sau nepătimitor în sensul rău al cuvîntului. Deci, nepătimitorul nu e cel amorţit şi nepăsător, ci cel nepătimaş, nepăsător, sau insensibil în sens rău. Poţi să pui multă pasiune în ceea ce faci şi să fii nepătimaş. Pasiunea bună şi frumoasă se împacă cu latura pătimitoare sau pasională. Exemplul e durerea ce-o simte Pavel pentru neamul său.

342. Latura pătimitoare mijloceşte între minte şi trup. Fără latura pătimitoare n-ar putea lucra mintea asupra sufletului. Trupul e condus spre desăvîrşire de către minte prin latura pătimitoare, dar şi mintea îşi actualizează puterile ei de spiritualizare sau de sfinţire a trupului prin latura pătimitoare. Căci prin ea lucrează asupra trupului.

Iar filozoful face ceva asemenea celui ce, dacă ar auzi pe Dumnezeu poruncind : «Odihniţi-vă şi cunoaşteţi că Eu sînt Dumnezeu» (Ps. XLV, 11), apoi ar vedea pe cei ce se odihnesc în cele dumnezeieşti că lucrează cele dumnezeieşti şi duhovniceşti, i-ar mustra[343], zicînd : «Dumnezeu a spus : odihniţi-vă ; deci voi grăbindu-vă să lucraţi, rătăciţi». «Omorîţi, zice şi apostolul, mădularele voastre cele de pe pămînt : curvia, necurăţia patima cea rea şi lăcomia» (1 Cor. I, 3). Auzi care dintre lucrările trupeşti trebuie mortificate ? Curvia, necurăţia, şi, simplu grăind, toate cele pămînteşti. Şi care patimă ? Cea rea. Deci nu lucrările Duhului săvîrşite prin trup, nici pătimirile (afectele) dumnezeieşti şi fericite, nici puterile sufletului create în vederea acestora. Căci se spune : «Puterea poftitoare să-ţi fie ţie îndreptată toată spre Dumnezeu ; iuţimea să-ţi fie numai împotriva şarpelui. Dar dacă s-au mortificat aceste puteri ale sufletului, cum se va mişca vreuna din ele spre înălţimea dumnezeiască în rugăciunile către Dumnezeu sau se va ridica împotriva şarpelui în atacurile lui necuvenite ?»[344].

23. Şi cum va fi sigur ceea ce spune filozoful : «Dar cum ? Vom dispreţui simţirea şi închipuirea cînd ne rugăm, dar latura pătimitoare a sufletului o vom lăsa să lucreze ? Nu o vom dispreţui mai vîrtos pe aceasta ? Căci lucrările acesteia orbesc şi îngroapă ochiul dumnezeiesc mai mult ca toate».

Cum poate spune că ura faţă de cele rele şi iubirea faţă de Dumnezeu şi de aproapele îngroapă ochiul dum-

343. A se odihni în cele dumnezeieşti (de cele ale păcatului) înseamnă a lucra în ele. Odihna în Dumnezeu şi lucrarea cea bună, prin puterile primite în unirea cu El, e tot una. Varlaam nu vedea aceasta. El socotea că chiar lucrarea celor bune, sau a celor dumnezeieşti, înseamnă a călca porunca lui Dumnezeu, care cere să ne «odihnim» în El. Întîlnim aici aceeaşi concepţie abstractă, nelucrătoare a mîntuirii.

344. Ion Scărarul, *Scara*, XXIX ; P.G. 88, 1068 D.

nezeiesc ? Pentru că și acestea sînt lucrări ale laturii pătimitoare. Căci cu această putere a sufletului iubim și respingem, apropiem de noi și depărtăm de noi ; precum prin puterea rațională a sufletului, după înțeleptul Sinesie, lăudăm și ocărîm. Oare cel ce se ocupă cu contemplațiile dumnezeiești și înalță Lui cîntare și mulțumită și se lipește de El printr-o pomenire neîncetată își mortifică puterea cugetătoare ? Nu e aceasta adevărata viață și adevărata lucrare a minții ? La fel, nu mortifică iubitorii celor bune nici latura pătimitoare, închizînd-o în ei înșiși, nelucrătoare și nemișcată. Căci în acest caz n-ar avea cu ce să iubească binele și să urască răul, nici prin ce să se înstrăineze de rău și să se apropie de Dumnezeu. O mortifică pe aceasta numai în sensul că-și mută toată aplecarea spre cele rele a puterii acesteia spre dragostea către Dumnezeu [345], potrivit celei dintîi și mai mari porunci : «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată tăria ta», adică din toată puterea ta. Care e toată puterea ta ? Fără îndoială a laturii pătimitoare. Căci aceasta este puterea iubitoare a sufletului. Iar aceasta, primind o astfel de aplecare, desface și celelalte puteri ale sufletului de la cele pămîntești și le înalță spre Dumnezeu. Primind ea această aplecare, procură și rugăciunii sinceritatea. Iar mintea nu o îngrădește, ci conlucrează și ea cu aceasta, avînd prin pomenire pe Dumnezeu adînc sălășluit în sine. Primind ea această aplecare, dăruiește celor ce pătimesc de dorul Celui cu adevărat vrednic de dorit și puterea de a disprețui trupul

345. Așa cum nu-și mortifică puterea cugetătoare cei ce se lipesc de Dumnezeu printr-o pomenire neîncetată a Lui, tot așa nu-și mortifică nici puterea pătimitoare în sensul că ar închide-o în ei nelucrătoare și nemișcată. Dar din alt punct de vedere aceasta e o mortificare. Pentru că își mută aplecarea și lucrarea ei de la cele rele spre cele conforme iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui. Sfîntul Grigorie atribuie mortificării două sensuri : sensul de neaplecare spre rele și sensul de nelucrare totală. Mortificarea în sensul prim o admite, în sensul al doilea, nu.

şi de a suporta mai uşor durerile [346]. Căci prin această latură pătimitoare, fiind mistuiţi la culme de dragostea de Dumnezeu şi oarecum înstrăinaţi de trup, se împărtăşesc prin rugăciune şi iubire de Duhul dumnezeiesc şi prin aceasta continuă să simtă patimile acestea numai pentru a le judeca [347].

24. Dar de ce să scriem mai multe despre acestea ? E vădit tuturor, chiar dacă nu s-a făcut clar şi înțeleptului acestuia, că ni s-a poruncit să răstignim trupul cu patimile şi poftele lui (Gal. V, 24), nu ca să ne sinucidem, omorînd toată lucrarea trupului şi toată puterea sufletului, ci, pe de o parte, ca să ne eliberăm de poftele şi faptele rele şi să ne facem fuga de ele neîntoarsă, iar pe de altă parte ca să ne facem bărbaţi ai poftelor Duhului, ca Daniil (Dan. V, 23), vieţuind şi mişcîndu-ne în ele cu cuget desăvîrşit şi mergînd bărbăteşte tot înainte ca Lot cel ce a ieşit din Sodoma. Căci acesta mergînd mereu înainte şi rămînînd nemişcat spre cele din urmă, s-a păstrat pe sine viu, pe cînd soţia sa, întorcîndu-se spre cele dinapoi, a murit.

Socotesc, deci, că s-a arătat îndeajuns că cei nepătimitori păstrează latura pasională a sufletului vie şi lucrătoare, nu o mortifică.

25. Dar acum să vedem cum filozoful acesta, deşi şi-a folosit toată deşteptăciunea lui împotriva explicărilor introducătoare la rugăciune ale Cuviosului Nichifor,

346. În latura pătimitoare e o forţă, care poate deveni o forţă de iubire a lui Dumnezeu şi a aproapelui. Forţa acestora poate deveni atît de mare, încît cel ce a dobîndit-o o poate pune mai presus de ceea ce place trupului, mai presus chiar de viaţa lui pămîntească, pentru a-i asigura o viaţă îndumnezeită şi veşnică.

347. Mistuiţi de dragostea de Dumnezeu şi înstrăinaţi de trup, cei ce vieţuiesc în rugăciune şi în linişte continuă să simtă totuşi pătimirile trupului, dar numai pentru a le judeca dacă nu sînt deplin curate, sau pentru a-şi da seama că încă n-au ajuns la fericirea veşnică a vieţii viitoare.

totuşi n-a putut face nimic mai mult decît să le calomnieze, să le strîmbe şi să le bîrfească, păgubindu-se prin aceste calomnii pe sine şi cuvintele sale, dar nu pe Cuviosul acela. Mai întîi, începînd, foloseşte împotriva acelui bărbat minciuna că el a alcătuit primul asemenea explicări, pe care le-a numit, batjocorindu-le, inspirări (εἰσπνοάς). Căci cu mulţi ani înainte le-au explicat acestea alţi bărbaţi duhovniceşti şi anume aproape cu aceleaşi idei şi cuvinte ; şi în scrierile tuturor părinţilor poate afla cineva multe cuvinte care dau mărturie despre acestea. Aşa este cuvîntul celui ce ne-a alcătuit nouă prin cuvinte **Scara** duhovnicească : «Amintirea lui Iisus să se lipească de respiraţia ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştii (isihiei)» [348].

După aceasta, deoarece cuviosul acela zice : «Sileşte-ţi mintea să intre cu aerul inspirat în inimă», adică să se lipească de acesta şi să privească cele din inimă (iar în aceasta urmează marelui Macarie care zice : «Inima stăpîneşte tot organismul şi cînd harul pune stăpînire pe întinderile inimii, stăpîneşte peste toate mădularele şi gîndurile ; deci acolo trebuie privit, de şi-a înscris harul legile Duhului») — deoarece cuviosul acela conglăsuieşte, aşadar, întru totul cu aceştia mari, acesta iarăşi bîrfeşte prin calomnie. Şi despărţind cuvîntul «sileşte», de cuvîntul «minte», îl leagă de «aerul inspirat». Şi strîmbînd astfel în chip calomnios împreună cu cuvintele şi înţelesurile, pe urmă suflă el însuşi cu putere împotriva inspirărilor silite, arătînd că sînt cu totul absurde.

Acela iarăşi numind minte lucrările minţii şi spunînd că e necesar ca acestea, fiind revărsate în afară prin simţuri, să fie readuse, şi ca cei ce se ocupă cu rugăciunea să se întoarcă înlăuntru, filozoful acesta îl calomniază iarăşi că vorbeşte de fiinţa minţii. Şi aşa şi-a închipuit

348. *Scara*, XXVII ; P.G. 88, 1112 C.

că poate folosi multe locuri împotriva cuvintelor cuvioase.

26. Iar noi lămurind iarăşi adevărul, el nemaiavînd ce să răspundă, zice : «Să fie cuvintele noastre de învăţătură celor ce ar fi izbiţi de aceste expresii absurde».

Dar tu, cel ce înveţi cele ce nu le-ai priceput, ar zice cineva către acest dascăl, ai fost izbit sau nu ? Dacă ai fost izbit, cum pretinzi să fii învăţător în această privinţă, odată ce ai avut nevoie de cineva care să te înveţe şi ai învăţat de la noi adevărul ? Dacă n-ai fost izbit, cum înjuri pentru ceva care după tine e o simplă expresie exterioară, pe cel ce nu pune în ea nici un înţeles absurd ? Şi de ce îl înjuri : nu pentru că a spus-o rău, ci pentru că a cugetat-o rău ? Iar dacă acela a greşit în amîndouă privinţele acestea, cum tu, cel ce eşti acuzator, ocolind înţelesul, ai pornit numai împotriva a ceea ce este expresie exterioară ? Trebuia deci, dacă te-ai păzit de greşeala din cuvinte şi ai învăţat şi pe alţii să se păzească, să lauzi înţelesul şi pe autorul înţelesului şi să te faci pe tine nu acuzator al acelor cuvinte, ci explicator. Căci, dacă gîndind cineva că redă ceea ce e în cuvintele din afară, ar socoti că cel ce porunceşte mortificarea trupului învaţă ca oamenii să se omoare, oare îl va scoate aceasta pe acela — de nu se va răzgîndi — din osînda necredincioşilor ? Eu socotesc că nu.

Dar ce faci cînd Vasile cel Mare, ca să mă folosesc de un exemplu apropiat celor osîndite de tine, spune că mintea trebuie să fie revărsată în afară şi să fie iarăşi adunată ? Oare îl bănuieşti de rău, ca pe unul ce spune că fiinţa de nemutat a minţii trebuie să se verse şi cea care nu se părăseşte pe sine niciodată trebuie adunată, sau vei înţelege că minte numeşte el lucrările ce se mută, ori care ar fi acestea ?

27. Dar filozoful, oprit să acuze pe baza cuvintelor din afară, de argumentele noastre care l-au dat pe faţă,

a hotărît să se năpustească întreg împotriva înțelesului, și îndreptîndu-și lupta împotriva celor scrise de noi în apărarea acelui cuvios bărbat, n-a uitat nici acum de meșteșugul lui calomniator, mai bine zis n-a putut uita. Căci cum ar fi putut să contrazică pe cei ce sînt de necontrazis pentru adevărul aflător în ei și să le atribuie păcatul ereziei, fără să-i acopere de calomnii ?

Noi, deci, spunînd că inima e primul organ trupesc al minții, după marele Macarie, de la care am dat acolo și cuvintele care arată aceasta [349], acesta ștergînd cuvîntul «trupesc» și aducînd pe dumnezeiescul Grigorie de Nisa, care zice că «ființa minții se amestecă cu elementul subțire și luminos al firii sensibile» [349 bis], conchide consecvent că sfîntul Grigorie spune că de acest element se folosește ca de primul organ, iar inconsecvent se năpustește împotriva celor spuse de noi, afirmînd că acestea sînt contrarii sfîntului, odată ce ele susțin că inima, dar nu elementul acela luminos, e primul organ al minții. Dar dacă ai adăuga, o, sofistule, cuvîntul «trupesc», cum am spus noi, ai părăsi împotrivirea pe care o susții și ai vedea pe sfinți conglăsuind între ei și pe noi cu ei, ca unii ce sîntem învățați de ei. Căci oare nu e trup elementul luminos al simțirii omenești ?

28. Dar el a născocit și o altă contrazicere între cuvintele noastre și cel al lui Grigorie de Nisa. Căci deoarece noi spunem că inima e organ al organelor în trup și mintea se folosește prin ea de el ca de un organ, zice că noi arătăm că e cunoscută unirea minții și a trupului, însă acela o declară neînțeleasă. Dar ce e cînd acela zice că sensibilitatea e unită cu puterea creșterii care e la mijloc între ființa minții și între cea mai materială, apoi că

349. Vezi *Cuvîntul II din cele dintîi*, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura sfîntului Grigorie Palama*, p. IV.

349 bis. *Despre facerea omului* 8; P.G., 44, 145 C.

se produce amestecarea minții cu partea mai subțire a sensibilității [350], folosindu-se mintea de aceasta ca de primul organ și prin ea de trup ? Oare n-a făcut el mai mult ca noi și cu mult mai mult ca noi cunoștibil și exprimabil modul unirii minții cu trupul ? Cum zice atunci că această unire este neînțeleasă și negrăită ? Oare socotești, în înțelepciunea ta, că și el se contrazice pe sine ? Și cum nu va fi ca tine, dacă tu socotești că-ți urmează ție ? Dar eu socotesc că putem vorbi de o atingere (ἐπαφὴν) între acestea și de o folosire (a trupului de către suflet) și de o amestecare (între ele). Care este însă și cum se săvîrșește această legătură între o natură mintală și una trupească sau trup rămîne tuturor oamenilor îndeobște un lucru neînțeles. Așa sînt de acord părinții cu ei înșiși și între ei și noi cu ei.

Dar tu, cel ce te bucuri de contradicții, precum e firesc, dorești să crezi că și aceia se contrazic. De aceea te împotrivești și nouă, care-i arătăm pe aceia că sînt de acord între ei.

29. Căci Marele Macarie, învățat de lucrarea harului și învățîndu-ne pe noi că mintea și toate gîndurile sufletului sînt în inimă ca într-un organ, iar Nisanul că mintea, ca netrupească, nu e înlauntrul trupului, noi, adunînd într-una aceste două afirmații care par să se deosebească și arătînd că nu sînt opuse între ele, spunem că deși mintea nu e înăuntru, întrucît e nematerială, potrivit cu Grigorie al Nisei este și înăuntru, dar nu în afara trupului, ca una ce e unită cu acesta și se folosește în chip negrăit de inimă ca de primul organ trupesc, potrivit cu Marele Macarie. Deci fiindcă în altă privință acela spune că nu e înăuntru și în altă privință acesta că e înăuntru, noi socotim că ei nu se deosebesc între ei prin nimic. Căci nici cel ce zice că Dumnezeirea

350. *Ibidem.*

nu e în spaţiu nu se opune celui ce spune că Cuvîntul lui Dumnezeu S-a sălăşluit odinioară înăuntru pîntecelui feciorelnic şi preaneprihănit, ca Cel ce S-a unit acolo mai presus de cuvînt cu frămîntătura noastră, pentru negrăita iubire de oameni [351].

30. Dar tu, pe noi care ne grăbim să-i arătăm pe aceia că nu se deosebesc, te grăbeşti să ne arăţi că ne deosebim de ei, deşi despre unele ca acestea, cum e unită mintea cu trupul, unde se află imaginaţia şi judecata, ce loc are memoria, de este în trup vreo patimă esenţială şi oarecum conducătoare şi de unde-şi are sîngele începutul formării şi dacă fiecare suc e neamestecat şi de care dintre măruntae (glande) se foloseşte ca vas şi despre cele asemenea acestora, îi este îngăduit fiecăruia să spună ceea ce socoteşte, căci toţi spun lucruri verosimile ; tot aşa poate spune fiecare ceea ce socoteşte despre nemişcarea şi mişcarea aştrilor, despre mărimea şi firea fiecăruia şi despre altele ca acestea, despre cîte nu ne-a revelat ceva clar Duhul, singurul care cunoaşte adevărul ce străbate prin toate.

Deci, chiar dacă ne-ai fi aflat în contrazicere cu dumnezeiescul şi înţeleptul Grigorie al Nisei, nu trebuia

351. Întregul conţinut al tratatului prezent al sfîntului Grigorie Palama se ocupă cu problema unirii dintre suflet şi trup. El afirmă această unire, considerînd latura pătimitoare oarecum comună sufletului şi trupului. Varlaam vrea să slăbească această legătură, pentru a putea respinge repercusiunea apropierii minţii de Dumnezeu asupra trupului şi deci sfinţirea lui. În sensul acesta el ar vrea să opună celor spuse de Palama în tratatul II din prima triadă şi pe sfîntul Grigorie de Nisa. După ce i-a opus declaraţia aceluia că sufletul nu e înăuntru trupului, acum îi opune declaraţia aceluia că unirea aceea este neînţeleasă (sfîntul Grigorie de Nisa, *op. cit.*, 15 ; P.G. 44, 177 B), ca şi aceea că mintea se uneşte cu trupul printr-o sensibilitate mai subţire. Sfîntul Grigorie arată că în fond nici sfîntul Grigorie de Nisa nu contestă unirea între suflet şi trup şi o anumită putinţă de cunoaştere şi de exprimare a acestei uniri. El conciliază expresiile aparent contradictorii ale sfîntului Grigorie de Nisa şi ale lui Macarie în privinţa prezenţei sufletului în trup. Căci pe de o parte sufletul e în trup, pe de alta nu, fiind prezent altfel decît un element material.

să porneşti din pricina aceasta împotriva noastră. Gîndeşte-te cîţi spun că cerul este o sferă şi vorbesc de nişte axe ale aştrilor, deşi Marele Vasile nu spune aceasta. Pe toţi aceştia tu i-ai declara, pe cît se pare, ca opuşi părinţilor ca şi pe noi. Dar şi tu însuţi vei fi demascat ca necunoscînd adevărul în privinţa căruia trebuie să urmăm acelora. Ba mi se pare că tu nici nu te gîndeşti la el şi nu-l deosebeşti de ceea ce nu e necesar. De aceea, opunîndu-te în cele ce conduc spre viaţa fericită, celor ce o urmăresc pe aceasta, ceri altora o mărturisire exactă în lucruri care nu conduc spre acea fericire[352].

De aceea, trecînd peste calomniile lui în cele spuse de el în continuare, împotriva noastră, să întoarcem cuvîntul la cele mai necesare.

---

352. Sfîntul Vasile cel Mare, *Hexaemeron* I, 11 ; P.G. 29, 25 BC. Atitudinea aceasta de a lăsa la latitudinea ştiinţei să afle adevărul în privinţa naturii a fost totdeauna proprie creştinismului răsăritean, care nu cunoaşte nici un caz cînd ar fi oprit pe vreun învăţat să proclame rezultatul cercetărilor sale în lucruri care nu ţin de adevărul credinţei, sau de învăţăturile despre mîntuire.

Al aceluiaşi:

Cuvînt pentru cei ce se linişte sc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfînta lumină.

1. Cel care a descris astfel rugăciunea minţii, împotriva celor ce s-au dedicat ei, pretinde să înveţe şi despre sfînta lumină pe cei ce o văd. Şi aceasta o face, el însuşi orb fiind, ceea ce nici el nu neagă. El afirmă că greşesc cei ce spun că e lumină aceea ce, orb fiind, el nu vede ; şi spune că greşeşte nu numai cutare sau cutare dintre cei din timpul nostru, sau dintre cei ce s-au făcut cunoscuţi cu puţin mai înainte prin curăţenia vieţii şi înălţimea vederii dumnezeieşti (a contemplaţiei), ci chiar şi sfinţii veneraţi din vechime. Aceasta se va vedea mai încolo. De fapt, cei ce l-au auzit vorbind astfel de lucruri şi care au fost răniţi, precum e şi firesc, de mărimea acestei calomnii noi şi n-au putut suferi să treacă în tăcere peste o aşa de vădită blasfemie faţă de sfinţii părinţi, ba s-au şi temut să nu fie şi ei părtaşi la fapta aceasta de ură împotriva acelora, trecînd-o sub tăcere — motiv care ne-a îndemnat şi pe noi să scriem — l-au întrebat pe acela : «Ce-ai păţit de te-ai apucat să vorbeşti despre tainicele vederi sfinte, pe care nu le-ai înţelege uşor nici cînd ai auzi vorbind despre ele pe cei ce le-au experimentat, fiind neintrodus şi orb în privinţa lor ?». Iar el, neputîndu-şi nega neştiinţa şi neexperienţa vădită tuturor în astfel de lucruri, a răspuns că nu e nimic extraordinar, dacă, orb fiind, se ţine de unul care vede, şi aşa se face călăuză dreaptă altor orbi care se

țin, la rîndul lor, de el. El socotește astfel că prin dibăcia cuvîntului și prin sofisme dialectice poate scăpa și de cuvîntul Evangheliei, care spune ceva cu totul contrar acestei afirmații : «De va călăuzi orb pe orb, amîndoi vor cădea în groapă». «Eu însă, zice acest orb, care se socotește orb și conducător orbilor, pot să urmez celor ce văd».

Dar care dintre orbi nu poate face aceasta ? Numai cel cu amîndouă picioarele tăiate și ciung de amîndouă mîinile, și cu totul slăbit nu s-ar putea ține de tine și nu ți-ar putea urma, ba nici n-ar avea nevoie de ajutor, trebuind să zacă în pat. Dar cel cu picioare și cu mîini sănătoase, pentru care motiv, o, iubitorule de orbi, n-ar urma mai degrabă celui ce vede, decît ție ? Deci, tu arăți ca unul ce-ți procuri prin furt o vedere ca prin ceață, sau mai bine zis ca unul ce nu îți simți totala orbire față de aceste lucruri, deși spui că o simți, neputînd contrazice pe cei ce te văd că ești orb. Căci dacă ai simți-o, cum ai putea pretinde să fii conducătorul celorlalți orbi ? Fii, așadar, ca orbul din Evanghelie, care nevăzînd încă bine din lipsa de credință, spunea că «vede oamenii ca pe niște arbori ce umblă» (Marcu VIII, 24). Dacă așa ești la vedere și nu orb cu totul, desigur că atunci cînd vei privi la discul soarelui și le vei spune și altora cum este, aceia vor afla de la tine că marele luminător, ochiul zilei, întreg lumină, e un lucru întunecos. Căci dacă covîrșind puterea ochilor cu vedere curată, razele par că vin amestecate cu întuneric chiar și la cei ce au privirea sănătoasă, cum nu va vedea numai întuneric, neamestecat cu lumină, cel ce încearcă să privească cu o vedere încețoșată ? Astfel că e nu numai de rîs, ci e și vrednică de batjocură încercarea orbului de a învăța pe alții despre lumină.

2. Dar să dezvăluim prăpastia cugetării filozofului nostru ; prăpastie pe care, deși a acoperit-o cu o pildă,

mai mule a descoperit-o de cît a ascuns-o. Deci, zice filozoful că orbi, adică nepricepuţi, sînt toţi, fără excepţie : atît noi cît şi sfinţii, pe care-i contrazice mai încolo în chip vădit ; iar el se deosebeşte doar într-atîta de orbi, adică de nepricepuţi, întrucît e filozof. În calitatea aceasta el ar fi singurul care cunoaşte raţiunile lucrurilor şi gîndirea învăţaţilor, putînd urma acestora şi putînd călăuzi şi pe cei ce se ţin de el [353].

Dar cine e aşa, o, filozofule, nu e orb ; căci urmează celor ce conduc spre vedere, adică spre cunoştinţa adevărată, cum zici tu ; dar aceasta înseamnă că vede. Iar dacă urmează fără să vadă, cum le garantează celorlalţi, care-l urmează, vederea ? Iată că eşti în contrazicere cu tine însuţi, aci spunînd că eşti orb, aci că vezi. De fapt dacă cunoştinţa e, după tine, singura lumină inteligibilă (cunoscută cu mintea = νοητὸν φῶς), afirmaţie pentru care ai şi întreprins aceste lupte, iar pe de altă parte tu ai cunoştinţa învăţaţilor, precum însuţi mărturiseşti, cum mai spui că eşti şi tu orb şi neluminat. Dacă, apoi, nu poate fi cineva luminat altfel decît aşa cum ai fost şi luminezi tu, cum tot tu o zici şi aceasta în multe locuri, atunci nici Marele Dionisie, căruia socoteşti că ştii să-i urmezi, n-a fost luminat şi nu luminează altfel. Căci nici el n-a ştiut, după tine, decît atîta : să urmeze celor ce ştiu. Dar nici aceia nu erau în stare de altceva, ci erau asemenea ţie.

Iată ce lanţ de orbi ne oferi prin cuvintele tale ; orbi ce se conduc unii pe alţii spre vedere, dar rămîn totuşi orbi. Aceasta au făcut-o şi alţii pe motiv că ar urma Scripturilor. Dar au fost demascaţi de cei ce urmează cu adevărat Scripturilor, că se mint şi pe ei şi le mint şi pe acelea.

353. Varlaam tăgăduieşte orice altă cunoaştere a lui Dumnezeu decît cea raţională. Dacă-i aşa, toţi sînt orbi, numai el se deosebeşte de ei, în calitate de filozof.

3. Iar dacă te-ar cerceta şi pe tine cineva cum urmezi sfinţilor, te-ar numi nu numai orb, ci şi surd. Căci, iată, Dionisie cel Mare spune limpede, cum am arătat şi în «Cuvîntul despre cunoştinţa mîntuitoare», că «asemănarea şi unirea noastră cu Dumnezeu se săvîrşeşte numai prin păzirea poruncilor dumnezeieşti» [354]. Dar tu spui tot aşa de limpede că nu se înfăptuieşte numai prin ele, căci cel ce ţine acestea se curăţă numai pe jumătate ; ba şi atîta cu anevoie. Iată cum calci pe urmele lui ! [355].

Iar sfîntul Grigorie de Nisa învaţă, la rîndul lui, că înţelepciunea de afară e stearpă şi nedesăvîrşită şi cere să nu întîrziem cu respingerea acestei mame vitrege decît «numai pînă vedem că sîntem cu vîrsta neîmplinită, căci după aceea e ruşine să ne mai numim fiii acestei sterpe din fire» [356]. Dar tu spui că e foarte folositor şi cu totul de trebuinţă să rămînem alipiţi de ea toată viaţa şi să ne mîndrim cu ea. Ba nu te sfieşti să strîngi şi alte declaraţii ale aceluia, numai ca să poţi convinge că cunoştinţele naturale pricinuiesc deplina curăţie mîntuitoare. Iată cum eşti singurul dintre toţi, care te ţii întocmai de ceea ce spun sfinţii !

În sfîrşit, Vasile cel Mare spune limpede că «nu e nici o piedică pentru dobîndirea fericirii făgăduite, necunoaşterea adevărului despre cer, despre pămînt şi despre elementele din ele» [357]. Dar tu spui că acest adevăr e mîntuitor şi dacă nu-şi formează cineva mintea prin cunoaşterea adevărului care se vede prin toate, nu

354. În *Cuvîntul I al celor din urmă* (ed. Hristou, vol. I, p. 465 şi urm.); Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia bisericească* 2 ; P.G., 3, 392 A.

355. Varlaam nu acordă prea mare importanţă împlinirii poruncilor morale în curăţirea omului. El atribuie rolul principal, dacă nu unic, speculaţiei filozofice.

356. *Despre viaţa lui Moise* 2 ; P.G. 44, 329 B.

357. *Cuv. la Psalm 14* ; P.G. 29, 256 C.

poate ajunge la desăvîrşire. O, de-ar cunoaşte cineva acest adevăr, ca să vorbim despre ceea ce e cu neputinţă de ajuns ![358]. Căci cunoştinţa tuturor este numai în Dumnezeu, care zice către Iov : «Spune-mi de ai cunoştinţă, unde au fost înfipţi stîlpii pămîntului, care sînt izvoarele mărilor şi cît e de mare lăţimea de sub cer ?» (Iov XXXVIII, 4, 6, 16, 18). Tu însă crezi că eşti singurul care ştie totul şi posedă desăvîrşirea, fără să-ţi fi format mintea prin acest adevăr, ci prin cele ale lui Aristotel, Platon, Euclid, Ptolomeu şi ale celor ca ei. De aceea, socoteşti văzători de Dumnezeu mai de grabă pe astrologi şi pe fiziologi decît pe cei ce au fost în realitate astfel ; şi aceasta pentru că şi-ar fi ocupat raţiunea în chip sănătos, cu adevărul despre lucruri, prin adunarea căruia spui că au ajuns la cugetări asemenea celor ale îngerilor. Şi spunîndu-le toate acestea, socoteşti că urmezi, în chip sigur mîntuitor lui Dionisie, de Dumnezeu grăitorul, şi îndrăzneşti să ne fii din pricina aceasta povăţuitor neînşelător.

4. Dar să nu se laude strîmbul că e drept ; căci pe cei ce-l văd nu-i va convinge şi nu-i va înşela, chiar de s-ar înşela pe sine. Nici să nu mintă pe cei ce cred drept şi urmează întocmai grăitorilor de Dumnezeu. Căci n-ar ajunge la nici un rezultat, fiind vorba mai ales de lucruri în care nimenea de pe pămînt, nici chiar dintre cei ce nu primesc harul Evangheliei, n-ar putea fi arătat azi că e cu desăvîrşire în greşală. Cine, numească-se el nu creştin, ci scit, pers, ori hindus, nu ştie azi că Dumnezeu

358. Sfîntul Grigorie Palama recunoaşte importanţa cunoaşterii făpturilor pentru ridicarea la cunoaşterea lui Dumnezeu, cînd prin făpturi e cunoscut Dumnezeu în calitate de cauză creatoare şi susţinătoare a tuturor, adică atunci cînd nu se rămîne numai la cunoaşterea făpturilor ca lucruri opace şi separate, fără o întemeiere a lor în fondul comun şi transparent al transcendenţei divine. Această cunoaştere a raţiunilor dumnezeieşti în lume, numită contemplaţie naturală, e considerată în spiritualitatea răsăriteană treapta a doua în urcuşul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu.

nu e nimic dintre cele create sau supuse simţurilor ? Căci, precum la viitoarea venire a Domnului harul învierii şi al nemuririi nu va cuprinde numai pe cei ce au crezut în El, ci,cum spune Evanghelia, toţi vor învia, deşi nu toţi se vor bucura de cele făgăduite după înviere, — aşa şi acum, în răstimpul de după prima venire, deşi nu toţi au primit Evanghelia lui Hristos, toţi sînt înrîuriţi fără să ştie de prisosinţa harului Său, mărturisind un Dumnezeu necreat, creator al tuturor. De l-ai întreba pe part, pe pers, pe sarmat, ai auzi îndată cuvîntul acela al lui Avraam : «Mă închin unui Dumnezeu al cerului» N-ar spune-o însă aceasta Ptolomeu, ori Iparch, ori Marin din Tir, cei care sînt, după tine, înţelepţi şi şi-au cultivat mintea cu adevărul despre ciclurile, epiciclurile şi sferele cereşti. Căci aceştia numesc dumnezeiesc şi atoatefăcător însuşi cerul. N-ar spune-o nici Aristotel, ori Platon, care declară stelele corpuri ale zeilor ; nici cei care spun că atîta sar caii zeilor, cît vede ochiul, privind de pe o înălţime marea întunecată.

5. Toţi, deci, cunosc azi prin «lumina ce luminează în întuneric» (Ioan I, 5), mai bine decît cei admiraţi odinioară pentru înţelepciunea lor, că Dumnezeu e mai presus de simţuri ; şi nu admit cîtuşi de puţin ca El să fie caracterizat şi plăsmuit după chipul lucrurilor. Cum ai îndrăznit atunci să le arunci o aşa de mare ocară ucenicilor Evangheliei, celor care au auzit cu urechea lor cuvintele predate de Dumnezeu şi au fost învăţaţi prin guri întărite de limbile de foc ale Duhului ; celor pe care nu îngeri, nici om, ci însuşi Domnul i-a învăţat prin gura Sa preamărită ? «Căci Fiul cel unul născut care este în sînul Tatălui, Acela a spus» (Ioan I, 18). Cum ai îndrăznit să spui celor aleşi din tot neamul, «neamului cel sfînt» (1 Petru II, 2), Bisericii lui Dumnezeu, că socotesc sensibilă fiinţa lui Dumnezeu, avînd chip, volum şi calitate şi amestecîndu-se ca lumina cu aerul,

care ar primi o emanaţie din ea şi ar circumscrie această lumină spaţial şi sensibil ?[359]. Nu te-ai gîndit, judecînd aşa, de ce nu declară vreunul soarele drept Dumnezeu, dacă are o astfel de părere despre Dumnezeu ? Sau de ce ţin să fugă de simţirea altor lucruri, dacă socotesc pe Dumnezeu supus simţurilor ? În sfîrşit, de ce nesocotesc cei bîrfiţi de tine mai mult decît toţi, plăcerile sensibile ? Căci, pentru robii stomacului pîntecele e dumnezeu sensibil, după Pavel (Filip. III, 18) ; iar iubitorii de argint şi lacomii întemeiază o nouă slujire la idoli. Iar a crede în Hristos nu pot, după cuvîntul evanghelic, cei ce primesc slavă de la oameni şi nu caută numai slava de la Dumnezeu (Ioan, V, 14). Cei ce dispreţuiesc însă toate, şi aceasta pentru Dumnezeu, Cel peste toate, nu arată oare prin fapte că se închină cu adevărat lui Dumnezeu, care e dincolo de toate ? Iar dacă sfătuiesc şi pe alţii să se lase de acestea, ca de unele care înlătură slava de la Dumnezeu, nu se cuvine să fie mai degrabă ascultaţi decît bîrfiţi că nu au o idee dreaptă despre Dumnezeu ? [360].

6. Ceea ce spui, sfîrşind vorbăria împotriva acestor bărbaţi, dă pe faţă limpede calomnia ta voită împotriva lor. «Acum, zici, să vorbim despre aşa-zisa, de unii, lumină ipostasiată (περὶ τοῦ ἐνυ ποστάτου, λεγομένον φωτὸς) fără să ne fi spus mai înainte părerea noastră. Căci

359. Sfîntul Grigorie Palama respinge afirmaţia că lumina dumnezeiască văzută de isihaşti în cursul rugăciunii minţii ar fi socotită de ei fiinţa lui Dumnezeu, cum respinge, pe de altă parte, afirmaţia că ea ar fi o lumină sensibilă, materială, sau o emanaţie materială din fiinţa lui Dumnezeu, putîndu-se amesteca cu aerul, iar acesta putînd-o circumscrie spaţial. Aceasta ar fi un adevărat panteism, sau o identificare a creaturii cu Dumnezeu, pe care sfîntul Grigorie Palama o respinge cu toată hotărîrea.

360. Sfîntul Grigorie Palama aduce o serie de argumente practice împotriva acuzei de mai sus. Dacă isihaştii ar considera pe Dumnezeu sensibil, deci una cu lucrurile, de ce ar ocoli ei vederea lucrurilor şi alipirea la ele prin plăceri ? Căci în acest caz orice lucru ar fi Dumnezeu.

ceea ce zic că văd e o lumină inteligibilă (νοητὸν φῶς, și nematerială în ipostas propriu (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει). Bîrfeala s-a amestecat, deci, și aici. Că e văzută o lumină în ipostas, spune și Macarie cel Mare [361] ; și Maxim cel mult învățat în cele dumnezeiești [362] și ceilalți asemenea lor. Nici unul *nu vorbește însă de o lumină în ipostas propriu* (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει). Cu toate acestea, deși nici aceasta nu o spune fără să amestece bîrfeală, mărturisește că aceia socotesc această lumină, «inteligibilă și nematerială». Dar ceea ce e inteligibil și nematerial nu e supus simțurilor ; nici în mod sensibil, simbolic. Dar atunci cum a putut spune despre ei, la început, că declară ființa lui Dumnezeu lumină sensibilă, amestecată cu aerul și circumscrisă de el, avînd chip (σχῆμα), calitate și volum, semne proprii luminii sensibile ? De fapt aceia numesc lumina harului inteligibilă, dar nici aceasta în sens propriu. Căci o socotesc mai presus de minte, ivindu-se în minte numai prin puterea Duhului, în vreme ce încetează orice lucrare a minții [362 bis]. Nici nu o numește cineva dintre ei ființă sau emanație a lui Dumnezeu în sensul în care crede acesta. Iar dacă deduce cineva așa ceva cu viclenie din cele ce spun aceia, folosindu-se ca de o pildă, de lumina aceasta, desigur că aceasta n-o spun aceia,

361. *Despre libertatea minții* 22; P.G. 34, 956 A, unde se spune: «lumina ipostatică» (ὑποστατικὸν φῶς). Dar prin aceasta Macarie înțelegea lumina ipostasiată a persoanelor dumnezeiești (Hristou, *op. cit.*, p. 554, nota 1).

362. Sfîntul Maxim vorbește despre «iluminarea ipostasiată», în: *Quaest. ad Thalasium* 61, scolia 16; P.G., 90, 644 D.

362 bis. Prin aceasta sfîntul Grigorie Palama pune în evidență faptul că acea lumină, deși e numită de isihaști «inteligibilă», o fac aceasta pentru a arăta că nu e supusă simțurilor (nu e sensibilă). Totuși ea nu e cunoscută sau produsă prin puterile minții. Căci ea se ivește în minte exclusiv prin puterea harului, cînd încetează orice lucrare înțelegătoare naturală, sau a minții. Ea e, deci, transcendentă, cu totul altfel decît orice lumină ce cade sub simțuri, sau e descoperită ca conținut intelectual de cugetarea naturală. Deci acea lumină e nu numai suprasensibilă, ci și suprainteligibilă.

ci el însuşi. A spune deci despre aceia, care declară această lumină mai presus nu numai de simţuri, ci şi de minte, iar fiinţa lui Dumnezeu mai presus şi de ea, că socotesc această lumină sensibilă şi văzută, nu e mai mult decît orice bîrfeală ?

7. Dar se spune, în continuare, calomniatorul acesta al celor luminaţi mai presus de înţelegere ? «Dacă lumina mintală şi nematerială de care vorbesc aceia, voiesc să fie Însuşi Dumnezeu, Cel mai presus de fiinţă, dar Îi păstrează însuşirea de nevăzut şi neatins prin niciunul dintre simţuri, ceea ce spun că văd trebuie socotit sau înger, sau însăşi fiinţa minţii, care, curăţită de patimi şi de neştiinţă, se vede pe sine, şi în sine, ca într-un chip propriu, pe Dumnezeu. Iar dacă afirmă că acea lumină e una din acestea, judecă foarte drept şi trebuie să admitem că sînt în acord cu tradiţia creştină. Dacă spun însă că nu e nici fiinţa mai presus de fiinţă, nici înger, nici mintea însăşi, ci că mintea priveşte la acea lumină ca la un alt ipostas, în cazul acesta eu nu ştiu ce poate fi acea lumină, ştiu însă că aşa ceva nu există» [363].

Tu crezi, în aroganţa ta dispreţuitoare de oameni, că ar exista vreun om care să admită vreo lumină inteligibilă (νοητὸν φῶς) în ipostas propriu (de sine subsistentă = ἐν ἰδίᾳ υποστάσει), care să nu fie nici Dumnezeu, nici înger, nici minte omenească ? Nici cu ajutorul imaginaţiei nu şi-ar putea cineva închipui o lumină inteligibilă (cunoscută cu mintea), în ipostas propriu (de sine subsistentă), în afară de Cele Trei [364]. Dar să admitem

363. Varlaam nu admitea decît numai fiinţa lui Dumnezeu, care nu e accesibilă decît unei speculaţii deductive, sau numai creaturile. El nu admitea energiile sau lucrările lui Dumnezeu, ca mijloc de intrare a Lui în legătură reală cu noi. În consecinţă, după el, lumina pe care afirmau isihaştii că o văd, dacă nu e fiinţa lui Dumnezeu, nu poate fi decît înger, sau însăşi fiinţa minţii. În cazul din urmă s-ar putea admite că Dumnezeu e văzut în ea ca în chipul Său propriu, adică în mod analogic.

364. O neînţelegere a lui Varlaam venea din faptul că el socotea lumina ce spuneau isihaştii că o văd, că ar fi de sine subsistentă, sau ar

acest lucru imposibil. Să admitem că a spus careva dintre isihaşti acest lucru către înţelepciunea ta. Eu nu ştiu cine ar putea fi acela. Nici tu însuţi nu-l poţi arăta. Spui numai că e dintre cei neînvăţaţi. Dar dacă acela nu ţi-a putut tălmăci bine, ceea ce îmi vine mai degrabă să cred, sau ţi-a spus ceea ce nu înţelege nici el bine — se poate doar şi aceasta, căci nu toţi posedă cunoştinţa — nu trebuia oare să te informezi la cei ce au darul deosebirii şi să afli de la ei, pe cît e cu putinţă, ce e vederea acestei lumini, în loc să bîrfeşti îndată pe cei plini de Dumnezeu, ca pe nişte apucaţi, şi să păţeşti ceea ce spune Pavel către Corinteni : «De va intra la voi vreunul neînvăţat sau necredincios şi nu va auzi şi pe cei ce pot tălmăci, va zice că sînteţi nebuni» (1 Cor. XIV, 23). Dar aşa ai păţit şi tu, monahule şi filozofule, cum păţesc cei neînvăţaţi şi necredincioşi.

Dar chiar dacă ar fi zis nu unul, nici cîţiva, ci toţi aceasta, nu te-ar fi îndreptăţit nici aceasta să spui ceea ce ai spus după multe alte calomnii : «Această lumină ştiu că nu există». Căci toţi ar fi fost de acord cu tine că o lumină de sine subsistentă (în ipostas propriu), care nu e nici Dumnezeu, nici înger, nici om, nu există. Dar în acelaşi timp toţi şi-ar fi dat seama că dacă pretinde cineva că vede o lumină inteligibilă în sine subsistentă (în ipostas propriu), acela afirmă că vede ceva din Cele Trei ; iar că afirmînd aceasta cugetă foarte corect, cum tu însuţi ai recunoscut. Dar atunci împotriva cui sînt îndreptate batjocurile, ocările şi calomniile din atîtea cărţi ale tale ? Nu împotriva acelora de care spui după aceea că judecă foarte drept, dar nu-ţi recunoşti calomnia ta ?

---

exista într-un ipostas propriu. Dar lumină în ipostas propriu nu e decît fiinţa dumnezeiască, îngerul sau mintea omenească, spunea Varlaam. Sfîntul Grigorie Palama era de acord cu aceasta. Dar, el observa că nimenea dintre isihaşti nu afirmă că lumina văzută de ei ar exista într-un ipostas propriu, sau ar avea o subsistenţă în sine. Ea îşi are subsistenţa în Dumnezeu, adică există «în ipostasul» (dumnezeiesc), mai bine zis în cele trei Ipostasuri dumnezeieşti.

8. Nu zic că aceia cugetă despre lumina aceasta ca tine sau teologhisesc ca tine. Căci cugetă şi teologhisesc mai presus de tine, fiind aşa de mult deasupra calomniilor şi ocărilor tale.

Tu zici despre ei : «Dacă numesc lumină inteligibilă pe Dumnezeu, dar îi păstrează însuşirea de nevăzut şi de neatins de niciunul dintre simţuri, bine zic». Ei însă ţin fiinţa lui Dumnezeu mai presus şi de neputinţa de a fi neatinsă de vreunul dintre simţuri ; deoarece nu e numai Dumnezeu mai presus de cele ce sînt, (de cele create), ci şi Supradumnezeu (ὑπέρθεος); şi înălţimea Celui ce e dincolo şi depăşeşte toată înălţimea ce se poate cugeta cu mintea [365] nu e numai mai presus de orice afirmaţie, ci şi de orice negaţie. Lumina subsistentă pe care o văd sfinţii, în chip duhovnicesc, e subsistentă în ipostas (φῶς ἐνυποστάτως), cum ei înşişi mărturisesc, ca una ce există şi nu e numai ceva simbolic, cum sînt fantomele plăsmuite potrivit împrejurărilor ce se nimeresc. Ei ştiu din experienţă că este o luminare şi un har nematerial şi dumnezeiesc, o lumină văzută în chip nevăzut şi înţeleasă în chip necunoscut [366]. Ce este însă aceasta nu ştiu să spună.

365. Sîntem în plină teologie apofatică în sensul lui Dionisie Areopagitul (*Despre teologia mistică* 1, 1 şi 5; P.G. 3, 997 A şi 1048 B). Fiinţa lui Dumnezeu e considerată de sfîntul Grigorie Palama şi de isihaşti, prin transcendenţa ei, la extrema opusă identificării ei cu creaţia, identificare de care erau acuzaţi. Fiinţa lui Dumnezeu nu numai că e invizibilă şi inaccesibilă simţurilor, dar e mai presus şi de această invizibilitate şi inaccesibilitate. Ea e un vîrf dincolo de toate vîrfurile sensibile sau gîndite. E dincolo nu numai de tot ce se poate spune afirmativ, ci şi de tot ce se poate spune negativ despre ea. E mai presus de înţelesul cuvintelor: fiinţă, existenţă, bunătate, dar şi de înţelesul cuvintelor contrare acestora. El nu e nici existenţă, nici neexistenţă; e mai presus de orice cuvînt, dar nu putem renunţa nici la grăirea despre El. Faptul că Dumnezeu e dincolo de orice afirmaţie şi negaţie nu face cu neputinţă o legătură a Lui cu noi. El ni Se comunică într-o lumină pe care o sesizăm, dar nu o înţelegem.

366. «Luminare văzută în chip nevăzut şi înţeleasă în chip neînţeles». Singură vorbirea contradictorie (dialectică) redă această experienţă.

9. Află tu cu metodele definiţiei, ale analizei şi împărţirii şi binevoieşte de ne învaţă şi pe noi care nu ştim [367]. Fiinţa lui Dumnezeu nu este (acea lumină) ; căci fiinţa este inaccesibilă şi neîmpărtăşibilă. Înger nu este, căci poartă trăsături stăpînitoare [368]. Uneori te ridică din trup, sau nu te ia fără trup, ca să te înalţe la culmi negrăite ; alteori preface şi trupul adaptîndu-l ei şi-i comunică şi lui din propria ei strălucire, cum a fost văzut odată Marele Arsenie în timpul liniştirii [369], sau Ştefan cînd era bătut cu pietre (Fapte VI, 15), sau Moise cînd a coborît de pe munte (Ieşire XXXIV, 35). Îndumnezeind deci şi trupul, e văzută — o, minune ! — şi de ochii trupeşti. Uneori iarăşi vorbeşte limpede celui ce o vede prin cuvinte aşa zicînd negrăite, cum a vorbit dumnezeiescului Pavel (2 Cor. XII, 4) [370] «Căci Cel ce este după fiinţa Sa din veac şi pînă în veac, tuturor nevăzut şi de toţi necuprins, se coboară din înălţimea Sa ca să poată încăpea întrucîtva (μετρίως) în firea noastră», cum zice Grigorie de Dumnezeu Cuvîntătorul [371]. Atunci cel ce se

---

De altfel ea este inevitabilă şi în descrierea experienţei persoanei proprii şi a altora. Ştiu că sînt o persoană şi anume o persoană deosebită de celelalte, dar cine poate să descrie persoana mea sau alta în mod exact ? Nu poate fi vorba de o vedere a ei în sens propriu ; dar nu pot contesta evidenţa ei, care echivalează cu un fel de «vedere». O văd în chip nevăzut, o cunosc în chip neînţeles.

367. Acestea sînt metodele teologiei scolastice, care nu au intrare la Dumnezeu cel mai presus de afirmaţii şi negaţii.

368. Din lumina văzută în chip nevăzut iradiază o autoritate absolută. Ba are în ea ceva ce-L face simţit pe Hristos, Domnul şi Stăpînul nostru. Ea se experiază ca lumina Persoanei lui Dumnezeu, sau a lui Hristos. E aşa cum se simte persoana omenească în lumina sau în evidenţa înzestrată cu voinţă, ce iradiază din ea.

369. *Pateric*, Arsenie 42 ; P.G. 65, 108 A.

370. Sfîntul Simeon Noul Teolog prezintă adeseori în «Imnele dragostei dumnezeieşti» lumina pe care o vede vorbindu-i (d. ex. Imnul XVIII, ed. J. Koder, *Hymnes, tome* III, p. 285). Sfîntul Grigorie Palama se resimte de influenţa sfîntului Simeon. În lumina în care vorbeşte e Hristos însuşi.

371. *Cuv.* 45, 11 ; P.G. 36, 637 B.

învredniceşte de acea lumină, adunîndu-se în sine, întoarce mereu în minte, aceeaşi numire pe care au dat-o Iudeii pîinii coborîte de sus, zicîndu-i *mană* (Ieşire XVI, 14, urm.) : Ce e aceasta ? E numele pe care îl dau ei luminii aceleia. Tu dacă poţi spune mai mult, spune ! Dar să revenim la cele următoare.

10. Tu zici că aceia ar cugeta bine şi în cazul cînd ar socoti acea lumină înger. Aceia n-ar numi însă niciodată această lumină înger. Căci ei ştiu, fiind învăţaţi de cuvintele părinţilor, că vederea îngerilor are loc în chip diferit şi potrivit cu cei ce văd. Ea poate avea loc sau în grosimea substanţei (ἐν παχύτητι οὐσίας), care cade şi sub simţuri şi nu e cu totul nevăzută nici de cei pătimaşi sau de cei necercaţi ; sau în subţirimea substanţei pe care o poate vedea întrucîtva şi sufletul ; sau în vedere (contemplaţie) adevărată, de care se învrednicesc numai cei ce văd duhovniceşte prin curăţenie. Tu însă, nefiind introdus în deosebirea acestor feluri, spui că chiar îngerii între ei nu se pot vedea, socotindu-i nevăzuţi nu pentru necorporalitatea, ci pentru fiinţa lor ; iar printre rînduri îi pui pe văzătorii de Dumnezeu (θεόπτας) în rînd cu asina lui Valaam, fiindcă s-a scris şi despre ea că a văzut un înger (Numeri XXII, 25).

11. Mintea iarăşi, o declari văzătoare de Dumnezeu, dacă nu priveşte ca la un alt ipostas, ci pe sine însăşi, şi în sine, ca într-un chip propriu, pe Dumnezeu, cînd s-a curăţit de patimi şi de neştiinţă. Şi socoteşti că sînt de acord cu tradiţia creştină cei ce zic că văd astfel ca lumină însăşi fiinţa minţii. Dar aceia ştiu că mintea curăţită şi luminată şi devenită în chip vădit părtaşă de harul lui Dumnezeu se învredniceşte şi de alte vederi tainice şi mai presus de fire [372], cum am arătat puţin mai

372. Varlaam admitea numai putinţa minţii de a se «vedea», adică de a se cunoaşte pe sine şi, prin analogie cu sine, de a cunoaşte pe Dumnezeu. Sfîntul Grigorie Palama, potrivit întregii tradiţii răsăritene, socoteşte că prin minte, devenită în stare de curăţie, transparentă, omul vede

sus. Iar dacă se vede şi pe sine, e drept că se vede ca altceva, dar nu priveşte la altceva şi nu vede numai chipul propriu, ci strălucirea lui Dumnezeu întipărită de har în chipul propriu (ἐμμορφωθεῖσαν), strălucire ce întregeşte puterea minţii de a se depăşi pe sine şi desăvîrşeşte unirea cu cele mai înalte şi mai presus de înţelegere. Căci prin ea mintea vede pe Dumnezeu în Duhul mai bine decît îl poate vedea ca om [373]. Iar dacă tu nu cunoşti acestea nu-i de mirare, odată ce nici aceia nu s-ar minuna mai puţin, dacă ai cunoaşte cele ce se petrec cu ei, tu care nu admiţi nimic mai presus de cunoştinţă.

Potrivit cu aceasta, tu zici că mintea atunci devine văzătoare de Dumnezeu cînd s-a curăţit nu numai de patimi, ci şi de neştiinţă. Aceia însă nu spun nici un cuvînd despre «curăţirea de neştiinţă», pe care o ceri tu. Ci, curăţindu-se de patimile cele rele şi depăşind prin rugăciune stăruitoare şi nematerială orice cunoştinţă, se învrednicesc de vederea lui Dumnezeu ca unii ce nu se lasă amăgiţi de astfel de raţionamente şi nu încetează de a fi cu luare aminte la ei înşişi, ca unii ce nu aleargă să adune cu sîrguinţă raţionamente şi învăţături şi să afle ce învaţă fiecare, fie el scit, sau pers, sau egiptean, în scopul acestei curăţiri de neştiinţă. Căci ei ştiu sigur că această neştiinţă

în mod real energia necreată ce iradiază din Dumnezeu. Mai bine zis, ea are evidenţa emoţională, adică «simţirea înţelegătoare» a lucrării, sau a prezenţei lucrătoare a lui Dumnezeu.

373. Pe cînd Varlaam închidea mintea în vederea ei proprie, Palama vedea în minte strălucirea lui Dumnezeu care a luat chip în ea; se vedea şi pe ea, sau ea însăşi se vedea şi pe sine, dar tot prin Duhul, nu prin simpla putere naturală a ei; vedea în ea şi strălucirea lui Dumnezeu întregind-o şi desăvîrşind unirea ei cu Dumnezeu. Se vedea în cea mai fericită comuniune. S-ar putea spune că mintea care a ajuns la putinţa de a se vedea deplin pe ea însăşi şi de a fi fericită în această vedere, nu se vede despărţită de Dumnezeu, Cel mai întregitor partener de comuniune. De fapt, aşa cum omul se cunoaşte cu mult mai bine cînd se vede în comuniune cu altul, la fel, dar nesfîrşit mai fericit şi mai deplin se vede pe sine în comuniune cu Dumnezeu.

nu împiedică vederea lui Dumnezeu [374]. Dacă, precum și tu însuți zici, numai păzirea poruncilor pricinuiește curățirea de patimi și numai ea ne învrednicește, potrivit făgăduinței lui Dumnezeu, de prezența, de sălășluirea și de arătarea Lui în noi, nu-i o greșeală vădită adaosul acestei curățiri a tale pe care o numești curățire de neștiință ? Dar, precum am arătat pe larg în «Cuvintele» de mai înainte, curățirea de această neștiință înseamnă desființarea adevăratei cunoștințe [375].

12. Dar acum trebuie să revenim la cele ce spune acesta în continuare împotriva celor ce se liniștesc (a isihaștilor). De fapt dîndu-l pe față că-i bîrfește, s-a arătat totodată limpede că se războiește cu sine însuși, răsturnînd plăsmuirile cugetării sale proprii și combătîndu-se mai degrabă pe sine decît pe aceia. Totuși, fiindcă socotește că scrie împotriva alor noștri, să vedem ce sînt cele ce le scrie ? «Pricina, zice, de la care au pornit prima dată cei acuzați e că socotesc ființa lui Dumnezeu sau emanația din ea lumină sensibilă. Iar părerea aceasta le vine de acolo că au socotit că cele mai multe dintre vederile și descoperirile pe care le-au avut sfinții în chip tainic în Scriptură s-au întîmplat și s-au arătat în lumină și prin lumină ; și dovada că așa înțeleg ființa lui Dumnezeu și din acest motiv este că țin de virtute văzătoare, (contemplativă) și de bărbat văzător (contemplativ = θεωρητικὸν ἄνδρα) pe acela care se învrednicește de astfel de lumini și petrece în comunicare cu ele.

374. Aici sfîntul Grigorie Palama înțelege prin cunoștință, cunoștință teoretică, deductivă, sau de la distanță, a lui Dumnezeu.

375. Consecvent cu părerea că cunoștința prin idei e singurul mod de a «vedea» pe Dumnezeu, Varlaam da cea mai mare însemnătate curățirii de neștiința filozofică. Spre deosebire de el, oamenii duhovnicești socotesc ca mijloc prin care ajung la vederea lui Dumnezeu, în sensul de trăire în prezența și puterea Lui, curățirea de patimile rele și rugăciunea. Prin acestea depășesc toată cunoștința care nu știe de Dumnezeu decît deductiv, de la distanță. Varlaam socotește că neștiința constă în

Dar cum — o, minunate ! — cel ce ține de atare pe văzător (contemplativ), socotește că ființa lui Dumnezeu este o astfel de lumină ? Căci nu a definit nimeni dintre ai noștri pe văzător (contemplativ) ca pe acela ce vede ființa lui Dumnezeu. Dacă, așadar, văzătorul nu vede ființa lui Dumnezeu, iar pe de altă parte aceia numesc, după tine, văzător pe acela care vede vreo lumină oarecare, e vădit că aceia nu cred că lumina aceea pe care afirmă că o vede văzătorul e ființa lui Dumnezeu. Iată ce ușor se respinge răutatea, care se dărîmă pe sine însăși, necruțîndu-se nici pe sine, ci întorcîndu-se mereu împotriva sa, prin aceea că e totdeauna în contrazicere cu sine.

Așa au dovedit, fără voia lor, și bătrînii învechiți în răutate, nevinovăția Susanei. Deși erau trei, fiind luați fiecare separat de înțelepciunea călăuzită de Dumnezeu a băiețandrului Daniil, nu e de mirare că nu s-au găsit de acord între ei. Cu cît i-a întrecut însă acesta, care, fiind unul, nu poate să fie de acord nici cu sine singur, măcar că și-a așezat într-o ordine, prin cugetare și prin scris, calomniile sale.

13. Dar nu numai atît. Ci semnul pe care l-a dat îndată, de la început, împotriva isihaștilor pentru a-i dovedi ca pe cei mai rătăciți dintre toți oamenii, arătîndu-se, dimpotrivă, ca dovadă a credinței lor drepte, și l-a dat împotriva lui însuși. Și făcînd aceasta, a lăsat să curgă prin cuvintele sale fierea durerii lui din suflet. Iar ceea ce i-a pricinuit puternica durere și i-a dezlănțuit furia

---

ignorarea cunoașterii filozofice, deductive a lui Dumnezeu și cerea curățirea de ea. Palama, dimpotrivă, consideră că pierderea acestei neștiințe înseamnă pierderea adevăratei cunoștințe de Dumnezeu. Acesta era punctul central în care s-a ciocnit, prin Varlaam și Palama, scolastica de curînd constituită cu tradiția duhovnicească răsăriteană, păstrată aici din timpurile apostolice, tradiție care, fără a refuza o cunoaștere a lui Dumnezeu prin natură, afirmă că există mai presus de ea o cunoaștere a lui Dumnezeu prin experiență directă, iar de aceasta se împărtășesc cei cu inima curățită de patimi.

împotriva acestor bărbați, se pare că e faptul că n-au găsit de bine să-l numească văzător nici pe el, nici pe altul dintre cei ce se ocupă viața întreagă cu învățăturile elinilor, dar de loc cu rugăciunea, cu cîntarea, cu înfrînarea de la patimi și cu lucrarea virtuților.

Înfuriat, așadar, în felul acesta și pentru motivul acesta, ascunde în cutele adînci ale inimii patima sa și se apropie de cei simpli, amăgindu-i, așa cum a făcut odinioară șarpele cu Eva. Făcînd așa, află mai întîi de la unii anumite predanii de ale părinților, pe care le strîmbă apoi cu rea voință. Dar fiindcă aceia nu-l ascultă, ci urmează mai mult celui ce s-a făcut pentru noi noul Adam, decît celui vechi, pornește întîi împotriva lor și prin ei împotriva tuturor celor care îmbrățișează liniștea. Ba nu lasă neosîndiți nici pe cei dinainte de noi, nici pe cei declarați de Biserică sfinți ; ba împotriva acelora e și mai pornit, deoarece au lăsat și în scris cele ce dau mărturia cea mai hotărîtă împotriva ideilor lui. Iar ca să fie și crezute calomniile sale împotriva acelora cu care a petrecut sub motiv de a învăța de la ei, și prin aceea și împotriva altora, a arătat în scris învățăturile ce i-au fost predate lui de aceia, mai înainte, zice, de a le fi scărmănat cu de-amănuntul mîinile lui, ca să le dovedească neadevărate. Pe acestea ni le-a arătat atunci și nouă.

Dar în acestea nu era nici o tîlcuire sau amintire a descoperirilor profetice. Iar despre ființa lui Dumnezeu, de asemenea, nici un cuvînt. Numai că nu cel mult învățat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curățit prin virtute de patimi și s-a lipit, prin rugăciune stăruitoare și curată, de Dumnezeu, ajungînd prin ele la deplina încredințare și la gustarea bunătăților viitoare, încredințare și gustare pe care, cinstind-o cu numiri, după putință mai dumnezeiești, au numit-o arvună tainică [376]. Dar acesta

376. Palama precizează că curățirea de adevărata neștiință de Dumnezeu este cea obișnuită prin dobîndirea virtuților. Dimpotrivă, cunoștința speculativă la care se ajunge prin filozofie nu e cunoștința cea mai pro-

nu s-a mulţumit cu viclenia născocită împotriva acelora, anume cu afirmarea că aceia declară că nu ştiinţele, ci dumnezeiasca Scriptură e cu totul fără folos şi că socotesc rea cunoştinţa lucrurilor, iar patimile — drept diavoli uniţi substanţial cu sufletul şi alte de felul acesta [377]. Ci a adăugat şi cele despre fiinţa lui Dumnezeu. Dar apucîndu-se să plăsmuiască şi această calomnie împotriva acelor bărbaţi, s-a gîndit cum să înfăţişeze ca vrednică de crezare această cumplită născocire a calomniei sale. Şi atunci s-a folosit de descoperirile prin lumină ale proorocilor şi de pretinsele contraziceri ce rezultă din ele, contraziceri pe care nimeni nu le-a mai afirmat decît acest duşman al descoperirilor proorocilor. Fără îndoială, faptul că în aceste afirmări se războieşte cu sine nu ne interesează. Să-l lăsăm să se lovească şi să se taie singur.

prie a lui Dumnezeu, deoarece producînd în noi mîndria, lipsa smereniei, nu ne lasă să vedem cu adevărat realitatea noastră şi a lui Dumnezeu. Cei ce se curăţesc au o vedere a lui Dumnezeu care e o arvună a vederii depline din viaţa viitoare. În vederea aceasta este o certitudine a prezenţei lui Dumnezeu (πληροφορία). Isihaştii trăiau în certitudinea prezenţei lui Dumnezeu, nu într-o speculaţie despre El. În scrierile pe care Varlaam le primise de la ei se vorbea numai despre această încredinţare (certitudine) şi despre faptul că la ea se ajunge prin curăţire de patimi şi prin rugăciune prelungită, nu despre vederea fiinţei lui Dumnezeu, cum îi acuza Varlaam. S-ar părea că e vorba de scrierile sfîntului Grigorie Sinaitul.

377. Lucrurile acestea erau afirmate de bogomilii numiţi atunci masalieni, nume uzitat pentru un fel de curent asemănător din sec. IV—V. Printre monahii isihaşti se ascundeau şi unii care interpretau în sens masalian sau bogomilic textele ascetice mai noi alcătuite în spiritul textelor lui Macarie cel Mare şi în general scrierile ascetice care recomandau lupta cu demonii şi afirmau la capătul curăţirii de patimi o «vedere» a luminii dumnezeieşti; le interpretau în sensul că lumina aceea e fiinţa lui Dumnezeu şi că demonii sînt uniţi substanţial cu sufletul. Ba unii repetînd continuu numai rugăciunea «Tatăl nostru» socoteau de prisos chiar citirea Sfintei Scripturi (Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 23—24). Varlaam, ştiind de această interpretare bogomilică, a pus-o cu ştiinţă sau fără ştiinţă pe seama isihaştilor. Pe el îl împingea însă la atribuirea acestei interpretări bogomilice a textelor ascetice pe seama isihaştilor, concepţia lui scolastică contrară oricărei «vederi» sau «simţiri» a lui Dumnezeu.

14. Dar după lupta aceasta prin calomnii, porneşte la o alta, silindu-se să arate că singură cunoştinţa despre făpturi e lumina ce poate fi văzută cu mintea [378]. De aici ar urma că tot cel ce nu se ocupă cu învăţătura despre natură a lui Aristotel, cu teologia lui Platon şi cu astrologia lui Ptolomeu e întunecat şi necurat. De aceea se năpusteşte cu ocări şi cu numiri urîte asupra celor ce nu propovăduiesc numai luminarea prin idei. Şi zice literar : «Dar cei cu inspirările aerului (εἰσπανόας) spun că sînt două luminile arătate de Dumnezeu minţii celor evlavioşi : una a cunoştinţei şi alta subsistentă în ipostas (ἐνυπόστατον), care se arată în chip deosebit celor ce ajung mai departe în inspirări» [379].

Să vedem cine sînt aceia pe care-i batjocoreşte cu astfel de numiri, ca pe nişte rătăciţi. Căci din arătarea acestora se va dovedi în acelaşi timp că există pe lîngă cunoştinţă şi o lumină cu mult mai înaltă şi mai dumnezeiască decît aceea, lumină care se descoperă numai celor ce văd prin Duhul ; şi anume nu numai celor ce vieţuiesc azi, ci şi tuturor sfinţilor din toate timpurile. Iar faptul că acesta învinovăţeşte nu numai pe cutare sau cutare dintre noi, ci pe toţi de-a valma care îmbrăţişează sfinţita viaţă a liniştirii, ni-l arată limpede ca pe acela care, după ce a strîmbat şi calomniat sofistic predania scrisă ce ne vine de la părinţi şi e lăudată de cei ce au înaintat în virtute şi de bărbaţii dumnezeieşti ridicaţi mai înainte dintre noi (predanie care şi-a dovedit prin experienţă folosul pentru cei începători), merge mai departe

378. Aceasta e învăţătura scolastică pe care o opunea Varlaam tradiţiei duhovniceşti a creştinismului de la început : nu există nici o lumină dumnezeiască ce vine în suflet ; singura lumină de care are parte mintea e cunoaşterea deductivă a lui Dumnezeu prin creaturi.

379. Isihaştii nu contestau că există şi o lumină a cunoaşterii naturale a făpturilor. Dar, pe baza întregii tradiţii răsăritene, recunoşteau şi o lumină venită nemijlocit în minte de la Dumnezeu.

şi le dă tuturor un nume dedus din ea, iar cuvîntul acela e folosit pentru calomnierea tuturor îndeobşte [380].

15. Dar, deoarece s-a întîmplat şi multora din sfinţii veneraţi de noi din vechime să afle şi să înveţe pe alţii din experienţă despre lumina harului, vom da şi noi, în acord cu poruncile evanghelice, ca mărturie, acelea dintre cuvintele părinţilor, care cuprind şi mărturia celor necitaţi, aşa cum ne arată şi Scriptura. Folosind acelaşi mod şi aici, vom da acele cuvinte ale părinţilor, despre care cel ce le spune afirmă că s-au scris de către toţi ceilalţi.

Zice, aşadar, Isaac, tălmăcitorul credincios şi sigur al acestor lucruri : «Doi ochi sufleteşti am dobîndit, cum zic părinţii». Ai auzit că toţi părinţii spun aceasta ? «Doi ochi sufleteşti, zic aşadar aceia, că avem. Dar nu întrebuinţăm la fel vederea lor ; cu unul vedem cele ascunse în firi, adică puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi pronia Lui cu privire la noi, înţeleasă din măreţia guvernării Sale ; cu celălalt privim slava sfintei Lui firi, cînd binevoieşte Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovniceşti» [381]. Întrucît sînt ochi, aşadar, ceea ce văd e lumină ; iar întrucît nu întrebuinţăm la fel vederea lor, există o îndoită vedere a luminii : printr-un ochi vedem altă lumină decît cea pe care o vede celălalt ochi. Iar ce este fiecare din acestea două ne-a arătat însuşi dumnezeiescul Isaac. Pe una a numit-o înţelegerea puterii, a înţelepciunii şi a proniei lui Dumnezeu, scurt zicînd, cunoaşterea Creatorului, dobîndită din creaturi ; pe a doua a numit-o vederea nu a firii dumnezeieşti, ca să nu aibă de ce se lega bîrfitorii, ci a slavei firii Lui, pe care a dat-o Domnul învăţăceilor Săi şi prin ei tuturor celor ce cred

380. Varlaam, interpretînd în sens bogomilic sau masalian, tradiţia duhovnicească răsăriteană, a numit pe toţi monahii care practicau această tradiţie, masaliani, calomniindu-i pe toţi. Căci cele trei tratate dintîi ale lui împotriva acestora le-a intitulat, în redactarea a doua : «Contra Masalianilor».

381. *Cuv.* 72, ed. Teotochi, p. 281.

în El şi-şi dovedesc credinţa prin fapte. Pe aceasta a voit s-o vadă şi aceştia : «Voiesc, zice către Tatăl, să vadă aceştia slava Mea, pe care Mi-ai dat-o Mie, pentru că M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii» (Ioan XVII, 24) ; sau : «Slăveşte-Mă pe Mine, Tată, la Tine, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea» (Ioan XVII, 5). Aşadar, a dat şi firii omeneşti slava dumnezeirii, dar nu firea. Altceva este, aşadar, natura lui Dumnezeu şi altceva slava Lui, deşi sînt nedespărţite între ele [382].

Dar, cu toate că slava e altceva decît natura dumnezeiască, totuşi nu poate fi numărată între cele de sub timp. Căci ea nu este ceva, dar în sens de depăşire a tot ce este (οὐκ οὖσα καθ'ὑπεροχήν). Pe de altă parte, însăşi natura dumnezeiască există, dar în chip negrăit [383]. Şi n-a dat numai ţărînii unită cu El după ipostas această slavă care e mai presus de toate cele ce sînt (de creaturi), ci şi învăţăceilor : «Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, Părinte, am dat-o lor ; ca să fie una precum şi Noi una sîntem ; Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca să fie în chip desăvîrşit una» (Ioan XVII, 22) [384]. Ba a voit s-o şi vadă aceia. Aceasta este slava prin care primim noi şi vedem propriu-zis pe Dumnezeu.

382. Sfîntul Grigorie Palama a ajuns aici la o exprimare mai clară a deosebirii dintre natura dumnezeiască şi slava, sau lumina ei, pe care o văzuse şi în «Cuvîntul al treilea al celor dintîi» (Vezi la : Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura sfîntului Grigorie Palama*, p. XXXIV). Prin aceasta respingea atît erezia masaliană, care afirma o vedere a naturii dumnezeieşti, cît şi raţionalismul scolastic al lui Varlaam, care nu recunoştea lui Dumnezeu nici o putinţă de a intra în legătură nemijlocită cu fiinţa umană.

383. Chiar nici slava dumnezeiască nu poate primi atributul de «este» (οὖσα), întrucît de la sfîntul Maxim Mărturisitorul acest atribut se acorda făpturilor. Dumnezeu e numit «Cel ce este în chip existent» (ὁ ὄντως ὤν). Se poate, deci, spune că slava «nu este», în sensul că depăşeşte «existenţa» (οὐκ οὖσα, καθ' ὑπεροχήν).

384. Credincioşii, primind slava Tatălui şi a Fiului, se fac una între ei şi cu Persoanele dumnezeieşti, cum sînt Acestea însele una. Deci prin

16. Cum primim şi vedem, aşadar, această slavă a naturii dumnezeieşti ? Oare cercetînd raţiunile lucrurilor şi obţinînd prin ele cunoştinţa puterii, a înţelepciunii şi a providenţei lui Dumnezeu ? Dar alt ochi al sufletului vede acestea, căruia nu i se arată lumina dumnezeiască, sau «slava firii Lui», după spusa de mai sus a sfîntului Isaac şi a tuturor celorlalţi părinţi. Deci altă lumină este aceasta decît cea al cărui nume este cunoştinţa. Dar atunci nu tot cel ce are cunoştinţa lucrurilor, sau vede prin ea, are pe Dumnezeu sălăşluind în sine. Acela are doar cunoştinţa făpturilor, iar din ea deduce prin asemănare pe Dumnezeu. Cel care are însă şi vede negrăit acea lumină, nu-L mai deduce prin asemănare (οὐκ ἔτ' ἐκ τοῦ εἰκότως), ci cunoaşte şi are în sine pe Dumnezeu printr-o vedere adevărată şi mai presus de toate făpturile. Căci Acela nu se desparte niciodată de slava Lui veşnică [385].

Dar să nu ne pierdem frînele, făcîndu-ne neascultători pentru prisosinţa covîrşitoare a binefacerii. Ci, crezînd Celui care a luat natura noastră şi ne-a dăruit slava naturii Lui, să cercetăm cum se dobîndeşte aceasta şi cum o poate vedea cineva ? Deci cum ? Prin păzirea poruncilor. Căci celui ce le păzeşte pe acestea, Domnul i-a făgăduit arătarea Sa, pe care în continuare o numeşte şi sălăşluirea Sa şi a Tatălui. Căci zice : «De Mă iubeşte cineva, va păzi cuvîntul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi pe el şi la el

---

slava aceea se dăruiesc în comun Însuşi Tatăl şi Însuşi Fiul ca Persoane. Nu e vorba, deci, de o «emanaţie» (ἐπιῤῥοή) subţiată dintr-o substanţă mai densă în sensul neoplatonic, cum e acuzată de teologia tomistă mai nouă învăţătura exprimată de sfîntul Grigorie Palama. Slava sau lumina e modul de intrare a unei Persoane dumnezeieşti în legătură cu persoanele omeneşti care se deschid prin credinţă, aşa cum ceva analog se întîmplă între persoanele omeneşti.

385. Această legătură interpersonală nu o înţelegea teologia scolastică. Socotind că Dumnezeu poate fi doar gîndit deductiv, Il transforma într-o substanţă-obiect, transcendentă şi neliberă, fără iniţiativă. Era o mentalitate care înlocuia comuniunea cu Dumnezeu printr-o filozofie, printr-o gîndire asupra Lui.

vom veni şi lăcaş la el Ne vom face şi Eu Mă voi arăta lui» (Ioan XIV, 23).

E limpede că prin cuvîntul Său înţelege poruncile Sale ; doar puţin mai sus, în loc de cuvînt a zis porunci : «Cela ce are poruncile Mele şi le păzeşte pe ele, acela este care Mă iubeşte» (Ioan XIV, 21).

17. Deci şi de aici se arată, chiar din cuvintele şi dogmele filozofului nostru, că această vedere a lui Dumnezeu nu e cîtuşi de puţin cunoştinţă, chiar dacă acela ar vrea orice mai bucuros decît aceasta [386]. Trebuie să precizăm însă că noi spunem că această vedere nu e cunoştinţă în sens de depăşire, cum spunem şi de Dumnezeu că nu este, în sensul depăşirii celor ce sînt (μὴ ὄντα, καὶ γὰρ ὑπὲρ τὰ ὄντα) [387]. De altfel, chiar din cuvintele filozofului se arată fără voia lui, că lumina aceasta dumnezeiască e altceva decît cunoştinţa. El spune că «păzirea poruncilor nu poate alunga din suflet întunericul neştinţei ; aceasta o pot face numai învăţătura şi studiul stăruitor. Iar ceea ce nu alungă neştiinţa nu poate procura nici cînd cunoştinţa». Dar tocmai ceea ce, după el, nu procură cunoştinţa procură, după cuvintele Domnului, vederea aceasta. Prin urmare vederea aceasta nu e cunoştinţă. Ba nu numai că nu trebuie să o socotim şi s-o numim pe aceasta cunoştinţă, dar nici măcar cunoscută, decît doar prin abuz, avînd numai numele comun. Sau trebuie să o numim mai mult decît pe cealaltă cunoştinţă în sens propriu, dar prin depăşire. Aşadar, nu numai că nu trebuie socotită aceasta cunoştinţă, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoştinţă şi de orice

386. «Vederea» lui Dumnezeu la care ajunge cel ce păzeşte poruncile Lui ca ale unei Persoane e altceva decît cunoştinţa teoretică a Lui, chiar dacă Varlaam nu o admitea pe aceasta cu nici un preţ.

387. Dar «vederea» aceasta nu e cunoştinţă, nu pentru că ar fi mai prejos de cunoştinţă, sau pentru că ar fi pur şi simplu o lipsă a cunoştinţei, ci pentru că depăşeşte cunoştinţa (ὑπερ τὴν γνῶσιν). Căci cunoştinţa se referă la cele ce sînt, adică la creaturi. Dar Dumnezeu e mai presus de cele ce sînt, sau de creaturi.

vedere prin cunoştinţă [388]. Aceasta, pentru că nimic nu e mai presus de sălăşluirea şi de arătarea lui Dumnezeu în noi, nici egal, nici apropiat de ea, iar pe de altă parte, noi ştim că împlinirea poruncilor lui Dumnezeu procură şi cunoştinţă şi încă adevărata cunoştinţă [389]. Căci doar prin ea singură vine sănătatea sufletului. Dar cum ar fi sănătos un suflet raţional a cărui putere de cunoaştere ar fi bolnavă ? [390]. Deci poruncile lui Dumnezeu procură şi cunoştinţă. Dar nu numai cunoştinţă, ci şi îndumnezeire [391]. Iar aceasta o dobîndim [392], primind şi văzînd în noi slava lui Dumnezeu, în Duh, cînd va binevoi Dumne-

---

388. Faptul că nu e cunoştinţă, dar în sens de depăşire, nu înseamnă că nu poate fi socotită cunoştinţă, ci trebuie socotită cunoştinţă.

389. Sfîntul Grigorie Palama, ca toţi părinţii răsăriteni, nu e împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu din natură, dar ştie de o alta, mai înaltă, prin vedere, care o include pe prima. «Vederea» lui Dumnezeu nu e cunoştinţa lui Dumnezeu prin făpturi, sau prin cele ce sînt, pentru că cei ce văd pe Dumnezeu nemijlocit, Îl văd pe Cel ce nici El nu *este*, şi aceasta pentru că depăşeşte cele ce *sînt*, adică făpturile.

390. «Vederea» lui Dumnezeu e nesfîrşit mai bogată decît cunoştinţa, sau satisface nesfîrşit mai mult toate trebuinţele sufletului de intrare în legătură cu realitatea lui Dumnezeu, pentru că puterile sufletului sînt tămăduite prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Această împlinire este condiţia intrării în relaţia personală cu Dumnezeu, iar această relaţie împlineşte toate trebuinţele sufletului după o comuniune desăvîrşită. În acest sens, ele contribuie la vindecarea sufletului. Încă prin împlinirea poruncilor, sufletul nostru a acceptat dialogul pozitiv cu Dumnezeu, răspunzînd la apelul de iubire al lui Dumnezeu. Acest răspuns al nostru, aduce o nouă manifestare de iubire a lui Dumnezeu. Şi aşa se realizează dialogul dătător de sănătate şi de viaţă, dătător de sens, de raţionalitate pentru viaţa sufletului. Deschizîndu-se lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui, Dumnezeu nu numai că e auzit sau văzut de suflet, ca vorbindu-i din afară, ci Dumnezeu Se şi sălăşluieşte în el. Un Dumnezeu care dă porunci e un Dumnezeu personal şi-l ia pe credincios în serios ca persoană.

391. Tocmai pentru că împlinirea poruncilor înseamnă o înaintare într-o comuniune personală între credincios şi Dumnezeu, această împlinire aduce nu numai o cunoştinţă superioară celei teoretice, ci şi îndumnezeirea lui.

392. Îndumnezeirea aceasta avînd loc odată cu sălăşluirea lui Dumnezeu în credincios, ea se reflectă ca slava lui Dumnezeu din credincios.

zeu să ne introducă în tainele Sale, cum spune sfîntul amintit.

18. Fiindcă acela a spus că toţi părinţii dinainte de el zic aceasta, vom lăsa şi noi pe cei de după el şi vom înfăţişa numai pe cîţiva dinainte de el, ca să vedem ce spun ei că este slava lui Dumnezeu, văzută numai de cei cercaţi, în chip tainic şi negrăit. Mai înainte de toţi să-i vedem pe martorii oculari şi apostolii singurului nostru Părinte, Iisus Hristos, prin care se numeşte orice părinţime (πατρία), în plinirea sfintei Biserici (Efes. III, 15)[393]. Iar înainte de apostoli pe corifeul lor, Petru, care zice: «Nu urmînd basmelor celor meşteşugite, v-am făcut vouă cunoscută puterea şi venirea Domnului nostru Iisus Hristos, ci ca unii ce am fost făcuţi văzători ai slavei Aceluia» (2 Petru I, 16). Care slavă a Domnului a văzut-o acela, să ne spună alt apostol, care zice: «Trezindu-se Petru şi cei ce erau cu dînsul, au văzut slava lui Hristos» (Luca IX, 32). Iar cum era slava aceea, să vină iarăşi alt evanghelist şi să mărturisească: «Şi a strălucit, zice, faţa Lui ca soarele, iar hainele Lui s-au făcut albe ca lumina» (Matei XVII, 2).

Prin aceasta le-a arătat că El este Dumnezeu, «Cel ce se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină» (Ps. CIII, 2), cum spune psalmul. De aceea şi Petru, după ce a spus că a văzut «în muntele cel sfînt» slava lui Hristos, lumina care, deşi sună străin la spus, a luminat şi auzurile — a văzut doar acolo şi un nor luminos din care se auzeau cuvinte[394] — după ce a văzut aşadar această slavă a lui

---

Odată cu ea Dumnezeu descoperă credinciosului tainele Sale. Căci slava nu e goală de conţinut, ci e bogăţia realităţii iubitoare a Lui.

393. Părintele este cel de la care ne vine viaţa şi o moştenire. În înţelesul acesta părinţii succesivi pe care-i avem în Biserică au primit această calitate de la Cel dintîi Părinte, Iisus Hristos, de la care avem toată învăţătura şi viaţa.

394. În accentul pus pe faptul că lumina dumnezeiască văzută vorbeşte, sfîntul Grigorie Palama se resimte de influenţa sfîntului Simeon

Hristos, zice : «Şi avem mai întărit cuvîntul proorocesc» (2 Petru I, 19). Care cuvînt proorocesc îl aveţi mai întărit, fiind învăţaţi de vederea luminii, o, văzători de Dumnezeu ? Care altul, decît că Dumnezeu «Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină». «La acest cuvînt proorocesc, zice, bine faceţi de luaţi aminte, ca la o lumină ce străluceşte în loc întunecos, pînă ce se va lumina de ziuă» (2 Petru I, 19). Care zi ? Desigur cea care a luminat pe Tabor. «Şi pînă ce va răsări luceafărul» (2 Petru I, 19). Care luceafăr ? Fără îndoială Acela care l-a luminat pe el acolo împreună cu Iacob şi cu Ioan. Pînă ce va străluci luceafărul acesta, unde ? «În inimile voastre» (2 Petru I, 19). Vezi că lumina aceasta se arată acum în inimile credincioşilor şi ale celor desăvîrşiţi ? Şi vezi cît de mult depăşeşte ea lumina cunoştinţei ? Nu numai pe cea din învăţăturile eline, căci aceea nici nu e vrednică de numele de lumină, fiind mincinoasă sau amestecată cu minciună şi mai apropiată de întuneric decît de lumină ; nu numai pe aceea, aşadar, ci şi pe cea din dumnezeieştile Scripturi [395]. Lumina aceasta se deosebeşte atît de mult de lumina cunoştinţei încît lumina cunoştinţei se aseamănă unui sfeşnic ce luminează în loc întunecos, iar lumina aceasta tainică se aseamănă cu luminătorul ce luminează ziua, adică cu soarele.

Noul Teolog ; pe de altă parte aceasta evidenţiază caracterul personal al luminii, sau însuşirea ei de a manifesta Persoana lui Hristos. În lumină vorbeşte Hristos însuşi.

395. Chiar cunoştinţa din Scripturi, întrucît numai vorbeşte despre Hristos, nu ni-L arată, e mai prejos de «vederea» în realitate a Persoanei Sale, adică de trăirea prezenţei Lui în noi. Poate această afirmare, l-a făcut pe Varlaam să afirme că isihaştii dispreţuiesc Scriptura punînd-o mai prejos de trăirea subiectivă a lui Hristos. Dar Hristos cel trăit a fost cunoscut întîi şi e verificat prin Scripturi. Scriptura şi trăirea lui Hristos trebuie să meargă împreună. Nici citirea Scripturii fără trăirea lui Hristos nu produce viaţă, nici trăirea lui Hristos fără cunoaşterea lui din Scriptură nu e posibilă.

19. «Dar cum se poate compara, zice, această lumină cu soarele văzut cu simțurile, dacă e dumnezeiască ?» Tu, cel mai speculativ dintre toți, nu știi aceasta și nu poți înțelege că se spune ca printr-o pildă, nu comparativ, că Dumnezeu luminează ca soarele sau mai presus de soare ?[396]. Chiar cînd ar străluci în cursul zilei un al doilea luminător de același fel cu soarele, lumina zilei făcîndu-se îndoită, fiecare dintre cei doi sori, strălucind în atîta lumină, s-ar arăta mai strălucitor. Deci cel ce ar lumina atunci, chiar dacă ar lumina ca soarele, întrucît ar covîrși lumina soarelui, n-ar mai lumina ca soarele, ci mai presus de soare. Astfel chiar dacă am vorbi despre El, folosind comparația asemănării, n-ar fi egal. Dar întrucît îl comparăm numai prin pildă, e vădit că nu va avea nici o asemănare de aceeași cinste. Dar noi am dovedit, pe cît ne-a stat în putință, în «Cuvîntul nostru despre luminarea dumnezeiască și fericirea cea sfîntă», că lumina ce s-a arătat pe Tabor celor aleși dintre ucenicii Domnului nu e nici sensibilă, nici inteligibilă în sens propriu.

20. Mai spun cei ce luptă împotriva acestei lumini și luminări că toate luminile arătate de Dumnezeu sfinților sînt plăsmuiri simbolice și ghicituri ale unor lucruri nemateriale și inteligibile, arătate din iconomie și prin plăsmuire potrivit cu împrejurările de fiecare dată. Ca să dovedească aceasta, spun minciuni despre Dionisie Areopagitul, înfățișîndu-l ca fiind de acord cu ei, deși acela declară limpede că lumina care a înconjurat pe învățăcei la dumnezeiasca schimbare la față ne va lumina în veacul viitor în chip neîncetat și fără sfîrșit cu raze atotstrălucitoare, ca pe unii ce vom fi atunci, potrivit fă-

396. Altceva e comparația și altceva pilda. Comparația prezintă același lucru pe două trepte, una mai potențată sau mai puțin potențată decît alta; sau prezintă unele asemănări și deosebiri între două lucruri din același plan. Pilda e o imagine sensibilă a unei realități nesensibile.

găduinței, pururea cu Domnul [397]. Cum de nu va înceta lumina aceasta atotstrălucitoare și dumnezeiască, pururea și cu adevărat existentă și neschimbătoare ? Odată ce se știe că toate simboalele și ghiciturile, plăsmuite, potrivit cu anumite împrejurări, se ivesc și dispar, și acum sînt, acum nu mai sînt, mai bine zis apar cîteodată dar nu există aproape niciodată în sens propriu, cum nu va înceta lumina aceea atotstrălucitoare și atotdumnezeiască, să fie pururea și în sens propriu și neschimbat ? Sau vom declara soarele - care e de fapt cel mai strălucitor în lumea supusă simțurilor, dar care a început prin schimbare și e supus multor schimbări în fiecare an și e împiedicat de multe corpuri ca să le pătrundă și care acum se eclipsează, acum se ascunde, ba uneori se supune și poruncilor sfinților, fiind silit din pricina aceasta să-și întrerupă mișcarea și să revină la ea - vom declara oare acest soare și lumina lui, existent și subsistent, iar lumina aceea «la care nu este schimbare sau umbră de mutare» (Iacob I, 17), strălucirea trupului părtaș de Dumnezeu, a trupului bogat în slava dumnezeirii și transmițător al ei, lumina aceea care e frumusețea veacului viitor și netrecător, o vom declara simbol și plăsmuire și nesubsistență ? Nu, atîta timp cît vom fi iubitorii acelei lumini.

21. Această lumină, Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare o numesc limpede dumnezeire. «Lumina aceea, zic, este dumnezeirea ce s-a arătat pe munte învățăceilor»[398]. Sau: «Domnul s-a arătat mai strălucitor ca Sine, cînd dumnezeirea și-a arătat razele ei» [399]. Sau : «Puterea aceasta se arăta, strălucind celor curați la inimă prin trupul cel închinat, ca printr-o lampă de sticlă» [400]. Deci nu era numai a trupului slava aceasta, ci a firii dumnezeiești, care unită

397. *Despre numirile dumnezeiești* I, 4 ; P. G., 3, 592 BC.
398. Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuvînt* 40, 6 ; P.G. 36, 365 A.
399. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Ep. I către Teodor* II ; P.G. 47, 292.
400. Text neidentificat.

într-Unul din sfintele Ipostasuri ale ei, cu acel trup închinat, şi-a vărsat în el toată slava şi toată strălucirea ei dumnezeiască [401]. De aceea o numeşte Macarie cel Mare slava Duhului [402]. Cum se poate spune deci că dumnezeirea, strălucirea şi slava acelei firi mai presus de fiinţă [403], acum este, acum nu este, venind şi trecînd, apărînd şi dispărînd, nu ascunzîndu-se de cei nevrednici, ci trecînd în nefiinţă, ca fantomele, simboalele şi ghiciturile şi cîte se mai spun de către aceşti îndrăzneţi, care înfăţişează şi pe aceia care li se împotrivesc, ca fiind de acord cu ei ? Înţeleg pe dumnezeiescul Dionisie şi pe Maxim şi fac aceasta neobservînd că înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim a numit lumina de la Schimbarea la faţă a Domnului «simbol al teologiei» (al dumnezeirii) în sensul că ni se împărtăşeşte pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva şi mai înalt. (ἀναλογικῶς καὶ ἀναγωγικῶς) [404].

---

401. Nu o parte din slava firii dumnezeieşti a Cuvîntului s-a sălăşluit în trupul Lui, ci toată. Căci El s-a făcut întreg ipostasul firii omeneşti, după cum El poartă totodată şi toată firea dumnezeiască. De sigur că El şi-o acoperea prin smerenia coborîrii. Iar noi n-o putem primi toată nici deodată, nici treptat. De observat iarăşi că slava sau lumina iradiază în concret din Persoana dumnezeiască, iar nouă ni s-a făcut accesibilă prin Persoana Cuvîntului făcut om. În orice persoană e un tezaur nesecat de viaţă şi de lumină, prin legătura în care stă cu Dumnezeu, potrivit firii ei. Dar tezaurul nesfîrşit de viaţă şi de lumină al dumnezeirii e trăit întreg şi nemijlocit de Hristos nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om. Iar noi simţim acest tezaur întreg în Hristos, chiar dacă din alt punct de vedere nu ni se comunică întreg. Îl trăim ca întreg în El, cînd sîntem în legătură cu El, dar nu devenit întreg al nostru.

402. *Despre iubire* 21 ; P.G., 34, 925 C.

403. „Τής ὑπερουσιότητος ἐκείνης“. Termenul e luat de la Dionisie Areopagitul.

404. Sfîntul Maxim Mărturisitorul *Ambigua;* P.G. 91. 1160, 1125 A. La sfinţii părinţi termenul «analogic» nu avea sensul scolastic de mai tîrziu de cunoaştere «prin analogie» cu cele create, ci sensul de cunoaştere şi primire a lui Dumnezeu «pe măsura» celui ce Îl cunoaşte şi Îl primeşte. Iar sensul «anagogic» e opus la părinţi, pe de o parte, sensului literal al cuvîntului (Scripturii), pe de alta celui alegoric. Pe cînd alegoria se foloseşte de ceva ce n-a fost sau nu este, pentru a indica un înţeles dumne-

22. Cum toate cele ce subzistă şi se produc se numesc în teologia analogică şi anagogică, în mod comun simboale, sfîntul Maxim a putut numi şi el aici acea lumină simbol [405]. De aceea a şi intitulat acele cuvinte «contemplaţie» (θεωρία) [406], precum şi Grigorie supranumit Teologul, a numit «contemplaţie» pomul cunoştinţei binelui şi răului [407]. Sfîntul Maxim a declarat acea lumină simbol al dumnezeirii pentru contemplarea lui care privea la cele mai înalte. Dar pentru aceasta ea n-a fost pentru el plăsmuire şi simbol inconsistent. Căci şi pe Moise şi pe Ilie îi declară dumnezeiescul Maxim «simboale», pe unul al judecăţii şi pe celălalt al providenţei[408]. A făcut aceasta oare pentru că nu erau ei prezenţi cu adevărat, ci au fost plăsmuiţi şi ei în chip simbolic ? Dar Petru ? Oare nu e simbol al credinţei celui ce vrea să-l contemple, urcîndu-l la un înţeles mai înalt? Sau nu e Iacob simbol al nădejdii şi Ioan al iubirii ? Şi însuşi muntele pe care urcîndu-l Hristos, «se arată, cum zice acelaşi Maxim, celor ce-L pot urma, în chipul lui Dumnezeu, în Care a fost înainte de a fi lumea», nu este şi el simbol al urcuşului prin toată virtutea ?

Vezi ce a fost lumina ce a înconjurat pe ucenici acolo ? În această lumină văzîndu-L fruntaşii apostolilor

---

zeiesc, interpretarea anagogică vede în ceva ce există real un sens mai înalt. Deci sfîntul Maxim a numit Schimbarea la faţă «simbol al dumnezeirii» în sensul că prin ea se împărtăşea dumnezeirea «pe măsura» ucenicilor prezenţi şi că ea trimitea la ceva şi mai înalt decît ea, adică la fiinţa dumnezeiască.

405. Toate cele existente sînt şi se numesc «simboale» în teologia analogică şi anagogică, adică în aceea care arată legătura lor cu conţinutul dumnezeiesc mai înalt, care ni se împărtăşeşte pe măsura sporirii noastre. De aceea a putut numi şi sfîntul Maxim lumina de pe Tabor «simbol».

406. Cele mai multe explicări ale sfîntului Maxim din *«Ambigua»* sînt numite «contemplaţii», pentru că găseşte în diferite tipuri din Scriptură sau din natură un înţeles mai înalt, anagogic.

407. *Cuv.* 43, 12; P.G. 36, 374 C.

408. *Ambigua*; P.G. 91, 1168 C.

pe Domnul schimbat la față «s-au mutat din trup în Duh mai înainte de a sfîrși viața în trup» [409]. Vezi că n-a fost văzută acea lumină prin simțurile nepreschimbate prin Duhul ? De aceea nici nu s-a arătat celor din apropiere, deși strălucea mai puternic decît soarele. Așa grăiește, deci, acesta.

23. Iar Marele Dionisie numește această lumină, simplă, fără formă, mai presus de fire, mai presus de ființă, adică mai presus de toate cele ce sînt [410]. Cum va fi, deci, supusă simțurilor, sau simbolică o astfel de lumină ? [411]. Voind deci el să scrie despre lumină, ca un văzător tainic și cunoscător sigur și slujitor al ei, zice : «Dumnezeieștii noștri povățuitori ne-au predat pentru viața de acum, în chip sensibil, cele inteligibile, și cu ajutorul celor ce sînt, cele mai presus de ființă, și printr-o mulțime de simboale împărțite, simplitatea mai presus de fire și fără formă. Cînd vom deveni însă nestricăcioși și nemuritori și vom ajunge la starea cea preafericită și în chipul lui Hristos, atunci vom fi totdeauna cu Hristos, plini de arătarea Lui prin vederi preacurate ; căci arătarea Lui ne va scălda în fulgerări prealuminoase» [412]. Vezi că lumina aceasta e mai presus nu numai de simțuri, ci și de toate cele ce sînt, și că vederea aceasta e mai presus de fire ?

---

409. «S-au mutat din trup în Duh, înainte de a sfîrși viața în trup». Deci rămînînd în trup, viața lor în trup era copleșită de lucrările Duhului. Trupul lor a fost umplut de Duhul, care le-a dat puterea de a vedea chiar prin simțuri cele mai presus de simțuri. Expresia este a sfîntului Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* ; P.G. 91, 1125—1128.

410. Aci se repetă că nu numai ființa dumnezeiască, ci și lumina dumnezeiască e mai presus de ceea ce poate primi atributul de «este». Căci acest atribut e propriu făpturilor. De aci se vede că în învățătura ortodoxă apofaticul nu e pur și simplu de neexperiat, în sensul teologiei negative intelectuale. El este experiat și totuși mai presus de ceea ce «este», ce se gîndește și se exprimă.

411. Dacă nu e supusă simțurilor, lumina aceea nu e nici simbolică în sensul unei realități sensibile care ar închipui una nesensibilă.

412. *Despre numirile dumnezeiești* ; P.G. 3, 592 BC.

24. Acum o privim prin simţuri şi prin simboale împărţite ; atunci însă, ajungînd mai presus de acestea, vom privi lumina veşnică în chip nemijlocit, nefiind la mijloc nici o perdea [413]. Aceasta a spus-o în chip clar dumnezeiescul tîlcuitor al acestor lucruri : «Acum, zice, vedem prin oglindă şi în ghicitură ; dar atunci faţă către faţă» (1 Cor. XIII, 12). Spunînd «acum» a arătat vederea ce este cu putinţă şi pe măsura firii noastre. Dar el, depăşind-o pe aceasta, şi ridicîndu-se mai presus de simţuri şi de minte (de înţelegere), a văzut cele nevăzute şi a auzit cele neauzite (2 Cor. XII, 4), primind în sine arvuna acelei a doua naşteri şi a vederii ce ţine de ea. De aceea a şi zis : «Ştiu», deoarece am auzit şi am văzut. El socoteşte aceasta lucrare a simţirii. Dar iarăşi zice că nu ştie de era minte sau trup, ceea ce simţea. Deci simţirea aceasta e mai presus de simţire şi de minte (de înţelegere). Căci cînd lucrează vreuna din acestea şi că lucrează vreuna din acestea, se simte şi se înţelege. De aceea şi adaugă : «Dumnezeu ştie», deoarece Dumnezeu era Cel ce lucra atunci. Iar el, ajuns prin unirea cu Dumnezeu mai presus de om, vedea prin Cel nevăzut cele nevăzute, care, fără să se coboare din sfera mai presus de simţire, s-au făcut văzute.

25. Aşadar nici marele Dionisie n-a declarat supusă simţurilor vederea luminii celei veşnice cînd a spus că ea poate fi văzută, deoarece a spus că poate fi văzută numai de cei ce sînt în chipul lui Hristos [414]. Vei afla că şi în

413. Deşi în cursul rugăciunii prelungite lumina dumnezeiască se vede uneori şi nemijlocit, în general în timpul vieţii pămînteşti ea e văzută prin creaturi ca simboale. Numai în viaţa viitoare va fi văzută neîncetat în chip nemijlocit.

414. *Despre ierarhia bisericească*, 7. 2 ; P.G. 3, 553 D. Lumina aceea e «văzută», dar nu e sensibilă. Contradicţia se împacă prin faptul că e vizibilă celor ajunşi în chipul lui Hristos. Căci Hristos ca Dumnezeu întrupat «vede» cele mai presus de simţire, experiindu-le în Sine. «Vederea» acestei lumini înseamnă deci experienţa ei duhovnicească. Sfîntul Simeon Noul Teolog zice : «Noi ne facem mădulare ale lui Hristos, dacă Hristos

alte locuri el numește vizibilă lumina cea mai presus de simțire. «Căci dacă libertatea ființelor înțelegătoare ar voi să sară cu îndrăzneală peste granițele a ceea ce le-a fost dat să primească cu măsură, nu vor obține nimic în afară de cele ale luminii ; ba ele vor pierde și ceea ce li s-a dat cu măsură» [415]. Dacă deci vederea ființelor înțelegătoare nu e despărțită de ceea ce e mai presus de simțire, deși e vizibilă, cum nu va fi mai presus de simțuri vederea celor ajunși în chipul lui Hristos, chiar dacă e vizibilă ? Dar arătarea aceea văzută a lui Dumnezeu nu e numai mai presus de simțuri, ci mai presus și de minte (de înțelegere). Așa ne lămurește și sfîntul Maxim : «Duhul, zice, ne dăruiește atunci prin îndumnezeire încetarea tuturor lucrărilor naturale ale trupului și minții, așa încît Dumnezeu este Cel ce se arată și prin suflet și prin trup» [416]. Așadar și mintea și trupul primesc aceeași lumină, fiecare potrivit cu sine însuși, dar în chip mai presus de simțuri și de minte [417]. «Arătarea văzută a lui Dumnezeu» și «unirea mai presus de minte», de care vorbește Dionisie, nu se deosebesc deloc între ele. De altfel odată ce nu vom avea nevoie acolo, cum zic cuvîntătorii de

---

se face mădularele noastre. Hristos Se face mîna mea, El, piciorul meu, nenorocitul de mine ; și mîna lui Hristos, piciorul lui Hristos sînt eu păcătosul. Eu mișc mîna și mîna mea este Hristos întreg... Eu mișc piciorul, și iată el luminează ca și El» (Imn 15 ; *Hymnes*. ed. cit. tom I, Sources chretiennes, nr. 156, p. 287).

415. *Despre ierarhia bisericească*, 2, 3 ; P.G. 3, 397 D—400 A.

416. *Capete teologice* 88 ; P.G., 1168 A.

417. Un alt paradox: lumina dumnezeiască e văzută după încetarea tuturor lucrărilor simțurilor și minții. Prin urmare așa cum nu e simțită în mod natural, așa nu e nici înțeleasă în mod natural. Ea e văzută prin simțuri și cunoscută prin minte, întrucît în acestea se sălășluește o putere mai presus de cele naturale ale lor. Totuși simțurile și mintea își însușesc acea lucrare mai presus de cele naturale ale lor. Ele pătimesc deci vederea și înțelegerea acelei lumini. Căci aceea li se dă, nu o cuceresc. Și dîndu-li-se, li se dă și puterea să o primească. Deschiderea unei persoane față de noi ne dă puterea să o cunoaștem. Cu atît mai mult dăruirea de Sine a Persoanei dumnezeiești.

Dumnezeu, de aer şi de spaţiu, cum vom avea nevoie de lumină sensibilă ? [418].

26. Dar ajungînd Pavel în Dumnezeu şi văzînd cele nevăzute ale lui Dumnezeu în extaz, (în ieşirea din sine), a văzut oare fiinţa lui Dumnezeu ? Cine ar îndrăzni să spună aceasta ? La fel şi cei curăţiţi la inimă prin linişţire (isihie), învrednicindu-se de vederea celor nevăzute, fiinţa lui Dumnezeu rămîne neatinsă. Cei ce se învrednicesc de vederea aceasta, primesc tainic şi învăţătura despre ea şi cugetă despre ea. În felul acesta se împărtăşesc de darul luminii inteligibile a lui Dumnezeu cu mintea eliberată de patimi şi nematerială. Dar ei ştiu în acelaşi timp că dumnezeirea e mai presus şi de vederile acestea şi de cunoştinţele ce le vin din ele. Şi aşa cunoaşterea aceasta mai presus de minte e superioară celei a minţii. Ei nu raţionează despre Dumnezeu din faptul că nu văd pe Dumnezeu, cum fac cei ce-L cugetă pe Dumnezeu prin negaţie, ci prin vederea însăşi văd ce e mai presus de vedere ; pătimind, aşa zicînd, depăşirea tuturor, nu cugetînd-o [419]. Precum pătimirea şi vederea celor dumnezeieşti e altceva decît teologia afirmativă şi superioară ei, tot aşa pătimirea dispariţiei tuturor e altceva şi e supe-

418. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Despre suflet şi înviere*. P.G. 46, 104 C. Lumina sensibilă va fi covîrşită acolo în întregime de lumina mai presus de simţuri, aşa cum va fi şi aerul şi spaţiul.

419. Teologia speculativă, fie că e afirmativă, fie că e negativă, nu e o teologie a vederii. Ea se naşte tocmai din nevederea lui Dumnezeu. Cei ce văd pe Dumnezeu n-au nevoie de o teologie speculativă. Fac şi ei o teologie apofatică, sau negativă (mai bine zis a negrăitului), dar ea nu se naşte din faptul că nu văd pe Dumnezeu, ci din faptul că chiar prin vedere cunosc că Dumnezeu e mai presus de vedere şi de orice cuvînt. Ea vine din faptul că văd ceea ce-i mai presus de vedere şi de înţelegere. Văzutul însuşi e nevăzut, cunoscutul însuşi e neînţeles, din alt punct de vedere. Ei nu cugetă înlăturarea tuturor celor ce sînt (ale lumii cunoscute), ci o experiază prin vederea a ceea ce e mai presus de ele. Ei văd că Dumnezeu nu e nimic din cele ce pot fi văzute, înţelese şi exprimate în planul lumii.

rioară teologiei negative, din pricina covîrşirii a ceea ce e văzut şi cugetat, de vederea duhovnicească [420].

Dacă ar vedea cineva discul soarelui în oglindă, mai luminos ca soarele însuşi de pe cer, aşa încît vederea să-i fie copleşită de fulgerarea acelui disc, desigur că acela ar vedea prin depăşire şi arhetipul nevăzut, dar nu prin nevedere, ci prin vedere. La fel şi cei ce se învrednicesc de acea vedere preafericită, nu prin negaţie, ci prin vederea mai presus de vedere în Duh, cunosc lucrarea aceasta îndumnezeitoare ; cu atît mai mult pe Cel ce produce această lucrare [421]. Cei ce învaţă însă de la aceia, se împărtăşesc doar de darul mintal (cunoaşterea intelectuală) al luminii şi pot urca spre cunoaşterea lui Dumnezeu prin negaţie ; dar să obţină o astfel de vedere şi prin ea şi cu ea să vadă ceea ce nu se vede din Dumnezeu, e cu neputinţă, dacă nu vor ajunge şi la unirea mai presus de fire, duhovnicească şi mai presus de minte [422].

27. Căci şi Ştefan, cum zice sfîntul Grigorie al Nisei, «nu rămînînd în firea şi în puterea omenească vede dum-

420. Vederea lui Dumnezeu e superioară teologiei raţionale afirmative şi negative. Ea e pătimirea realităţii dumnezeieşti, nu inventarea sau bănuirea ei cu cugetarea, cu închipuirea, cu nălucirea. Ea e superioară teologiei negative pentru că dispariţia tuturor nu e produsă forţat de gîndire, ci pentru că toate cele create şi ideile lor sînt copleşite sau acoperite de vederea reală a luminii mai presus de fire. Apofaticul acesta e un plus nesfîrşit, nu un minus faţă de cele cunoscute prin simţuri şi prin raţiune. Nevăzutul nu e pur şi simplu nevăzut. Nevăzutul e văzut ; neînţelesul şi necunoscutul sînt experiate mai intens decît cele văzute şi cunoscute în planul celor create.

421. Prin vederea mai presus de vedere cunosc oamenii duhovniceşti lucrarea îndumnezeitoare, deci ca vedere activă în ei. Tocmai de aceea cunosc că în ea lucrează Subiectul dumnezeiesc, sau Persoana care produce această vedere lucrătoare. E cunoscut în deosebi Duhul Sfînt. Apofaticul e o relaţie nemijlocită cu Persoana Duhului Sfînt.

422. Aceasta înseamnă că de vederea aceasta nu au parte decît cei ce ajung la unire cu Subiectul dumnezeiesc. Cei ce aud despre ea de la cei ce o au, dar nu ajung la unire, pot ajunge numai pînă la cunoaşterea lui Dumnezeu prin teologia afirmativă sau prin negaţia raţională.

nezeirea, ci amestecat fiind cu harul Duhului Sfînt ; astfel el vede prin ceea ce e asemenea cele asemenea, cum mărturisește Scriptura (Ps. XXXV, 10 ; 1 Ioan III, 2). Căci dacă slava Tatălui și a Fiului ar fi încăput în firea și puterea omenească, ar minți cel ce declară vederea neîncăpută. Dar acela nu minte și istoria este adevărată» [423].

Bine am spus deci și mai înainte că slava văzută la schimbarea la față a Domnului era a Tatălui, odată ce slava Tatălui și a Fiului e una. Și acum, ridicat fiind Ștefan în Dumnezeu, n-a văzut numai pe Dumnezeu în slavă, ci și slava însăși a văzut-o ca fiind slava Tatălui [424]. A fost oare aceasta isprava naturii omenești ? Sau a vreunui înger, care a înălțat firea omenească ce se tîra pe jos, la acea înălțime ? Cîtuși de puțin. Căci nu s-a scris că Ștefan avînd multă putere, sau umplîndu-se de ajutorul îngeresc a văzut cele ce a văzut, ci că Ștefan plin de Duhul Sfînt a văzut slava lui Dumnezeu și pe Cel unul născut al lui Dumnezeu (Fapte VII, 55). «Căci nu poate vedea lumina, zice proorocul, cel ce nu privește din lumină» [425]. Iar dacă vedem în lumina părintească, în Duhul, pe Fiul ca lumină, e vădit că avem o unire nemijlocită cu Dumnezeu și o comunicare a luminii de acolo, nu o transmitere a ei prin mijlocirea îngerilor. Filozoful nostru nu admite însă aceasta și socotește că și marele Dionisie învață ca el, nepricepînd înțelesul teologiei acestui grăitor de Dumnezeu.

28. E drept că acesta, descoperind cauza numelui de înger, zice că «multe vederi ni se arată prin îngeri» [426]. Dar nu spune că și toate arătările dumnezeiești, sau toată unirea, sau toată luminarea se săvîrșește prin ei.

---

423. *Cuv. I la sfîntul Ștefan* ; P.G. 46, 717 B. Dumnezeu se vedea prin Dumnezeu. E o unire între subiecte. Slava nu încape în subiectul omenesc, ci Subiectul ei, Însuși Dumnezeu, vine cu ea în subiectul omenesc.

424. Slava indică Persoanele din care iradiază, și anume Persoanele treimice. Nu se arată o slavă impersonală.

425. Ps. 35, 10 ; Sfîntul Grigorie de Nisa, *Cuv. I la sfîntul Ștefan* ; P.G. 46, 716 D-717 A.

426. *Despre ierarhia cerească*, 4, 2 ; P.G., 3, 180 B.

Căci spunînd că acea preaslăvită doxologie a fost transmisă celor de pe pămînt la naşterea lui Hristos de o mare oştire de îngeri şi că îngerul a binevestit păstorilor naşterea, ca unora ce erau curăţiţi printr-o vieţuire retrasă şi liniştită, nu zice că şi slava lui Dumnezeu ce a luminat pe păstori s-a transmis prin îngeri [427]. Dar fiindcă păstorilor nu li s-a descoperit taina mîntuirii de către slava ce-i lumina, iar, pe de altă parte, ei fiind cuprinşi de frică, pentru că nu erau obişnuiţi cu astfel de vederi, îngerii le-au vestit ce înseamnă arătarea luminii. Maica Fecioară încă a fost înştiinţată de înger că va avea în pîntece pe Dumnezeu şi-L va naşte după trup, dar unirea lui Dumnezeu cu ea nu s-a făcut prin înger [428]. Trebuie să presupunem însă şi aci că nici ea n-a fost învăţată prin unirea însăşi, ci a trebuit un vestitor pentru aceasta. Dar ce trebuie să mai lungim vorba, cînd însuşi acela zice limpede că «prin aceeaşi unire de sus, de care se împărtăşesc îngerii învredniciţi de cunoştinţa cea mai presus de cea îngerească, se unesc şi minţile ajunse în chipul dumnezeiesc, asemenea îngerilor, atunci cînd încetează orice lucrare a minţii» [429]. Sau : «Precum, după părerea cunoscătorilor în sfintele noastre taine, a fi umplut de cele dumnezeieşti în chip nemijlocit este un lucru mai desăvîrşit decît a te împărtăşi de ele prin alţii, tot aşa cred că împărtăşirea nemijlocită a cetelor îngereşti, care se înalţă prin ele la Dumnezeu, e mai intensă decît împărtăşirea celor ce se desăvîrşesc prin mijlo-

427. *Despre ierarhia cerească* 4, 4; P.G. 3, 181 B.

428. Deci mijlocirea lui Dumnezeu prin îngeri e limitată. Dumnezeu se poate comunica şi nemijlocit.

429. *Despre numirile dumnezeieşti* I, 5; P.G., 3, 593 B. Îngerii înşişi nu ajung la cunoştinţa de Dumnezeu, care este mai presus de firea lor, decît prin unirea cu Dumnezeu. La fel oamenii nu ajung la acea cunoştinţă decît prin aceeaşi unire, imitînd pe îngeri şi imprimîndu-se de Dumnezeu.

cire»[430]. Zaharia vede pe unul dintre primii îngeri ce stau în jurul lui Dumnezeu, cum învață și marele Dionisie[431]. Iar Iezechiel spune că «această lege a fost stabilită în chip cu totul sfînt de către Însăși Dumnezeirea preaslăvită ce tronează pe Heruvimi»[432].

29. Astfel, nu numai la îngeri, ci și în noi, au loc vederi ale lui Dumnezeu nu numai în chip mijlocit și prin alții, ci și vederi nemijlocite care nu trec de la cei din primul rînd la cei din al doilea prin transmitere. Căci Domnul domnilor nu e supus legilor creației. După sfintele noastre predanii, Gavriil e primul și singurul care e introdus în taina coborîrii (chenozei) negrăite a Cuvîntului, deși nu face parte din ceata îngerească așezată în rîndul întîi și nemijlocit în jurul lui Dumnezeu. Trebuia doar să fie nou începutul creației celei noi. Căci Cel ce s-a coborît pentru noi pînă la noi, toate le-a făcut nouă (Apoc. XXI, 5 ; 2 Cor. V, 17)[433]. De aceea, înălțîndu-i la cer pe îngerii din ceata de mai jos și mai vîrtos din jurul lumii, îi face, cum zice sfîntul Ciril, luminători și desăvîrșitori ai cetei de mai sus[434]. Astfel, aceștia pot să poruncească celor ce le sînt pe o treaptă mai înaltă să «ridice porțile veșnice» și să-i învețe că Cel ce a îmbrăcat trup

---

430. *Despre ierarhia cerească* 8, 2 ; P.G. 3, 240 C.

431. *Op. cit.*, col. 241 A.

432. *Ibidem* ; Iez. 10, 18.

433. În faptul că Dumnezeu poate intra în comunicare atît nemijlocită cît și mijlocită cu oamenii prin îngeri, sau cu îngerii de pe trepte inferioare, se arată caracterul Lui personal și liber. Comunicarea vieții Lui nu se face ca o emanație involuntară dintr-un soare impersonal, ca în concepția neoplatonică, a cărei putere slăbește pe măsura depărtării de sursă și care constituie grade de existență tot mai slăbite, pe măsură ce sînt mai departe de sursă și mijlocite de tot mai multe trepte superioare. Acuza de neoplatonism care vede lumina lui Dumnezeu ca o emanație slăbită a ființei Lui (ἀπόρροια), adusă lui Palama în nr. citat din revista dominicană «Istina» (p. 276), e injustă (Vezi art. lui Jean-Miguel Garrigues o.p. : *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur).*

434. Sfîntul Ciril din Ierusalim, *Procateheza* 15 ; P.G. 33, 360 A.

pentru nesfîrşita Lui iubire de oameni va intra şi se va urca şi se va aşeza mai presus de toată începătoria şi puterea (Efes. I, 21). El este Domnul puterilor şi împăratul slavei (Ps. XXIII, 36), putîndu-le toate, putînd ridica cînd voieşte pe cei din urmă mai presus decît cei dintîi [435].

Dar, înainte de arătarea în trup a lui Dumnezeu n-am învăţat să fi fost aşa ceva la îngeri, nici la prooroci, afară de cei care au descris de mai înainte harul viitor [436]. Dar, arătîndu-se acum Acesta, nu mai e nevoie să se săvîrşească toate prin mijlocire [437]. Aceasta o spune şi Marele Pavel : «Acum, zice, s-a făcut cunoscută prin Biserică începătoriilor şi stăpîniilor înţelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu» (Efes. III, 10). Tot aşa spune şi corifeul cetei apostolice, Petru : «Cele ce acum s-au vestit vouă prin cei ce ne-au binevestit nouă în Duhul Sfînt trimis din cer ; spre ele doresc îngerii din cer să privească» (1 Petru I, 12). Cele mai mici fiind făcute astfel mai mari prin har, se menţine totuşi rînduiala bunei întocmiri în chip neştirbit şi minunat.

30. Cel ce ne-a dezvăluit numirile îngereşti [438] ne-a lămurit şi ne-a învăţat cum nu se poate mai bine şi motivul pentru care au fost aduşi şi chemaţi întru început îngerii la existenţă. Iar că cel căruia i s-a încredinţat în chip nemijlocit taina coborîrii la noi a Cuvîntului, deşi era conducător al oştilor cereşti, nu făcea parte dintre cei aşezaţi nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, o poţi afla spu-

435. Dovada supremă a aceluiaşi caracter personal şi a aceleiaşi libertăţii e însă faptul că Dumnezeu se face om şi-l ridică astfel pe cel socotit ultimul în ierarhia fiinţelor raţionale nesfîrşit deasupra tuturor, ca Cel ce e făcut Împăratul Puterilor şi al slavei.

436. Înainte de întrupare domnea legea ; legea ierarhiei însă voită şi ea de Dumnezeu cel personal, din cauza căderii omului, nu a unei naturi constituite din straturi treptate de fiinţă. De aceea legea s-a dat prin îngeri (Fapte VII, 50 ; Galat. III, 19 ; Efes. II, 2).

437. Făcîndu-se om, Dumnezeu vine în nemijlocită comunicare cu oamenii.

438. *Despre ierarhia cerească* 4, 2 ; P.G. 3, 180.

să de prooroci. Căci de fapt acesta e chemat uneori de un altul mai înalt în grad ca de un comandant și aude spunîndu-i-se poruncitor : «Tălmăcește-i acestuia vederea» (Dan. VIII, 16). Trebuie să observăm însă și aci că nu zice : «Predă-i acestuia vederea», ci : «Tălmăcește-i-o».

În general poți vedea că de cele mai multe ori e dat prin mijlociri harul cunoștinței, dar vederile lui Dumnezeu se arată de cele mai multe ori în ele însele. De aceea Scriptura spune că și în timpul lui Moise legea întipărită s-a dat prin îngeri, dar vederea lui Dumnezeu nu. S-a dat însă tălmăcirea vederii prin îngeri. Iar prin vederile tainice se arată lucruri diferite : existente, viitoare, sensibile, inteligibile, materiale, nemateriale, superioare, inferioare și alte feluri. Și fiecare din ele se descoperă altfel, potrivit cu puterea celor ce văd și cu lucrurile urmărite de Dumnezeu.

Și însăși arătarea Celui ce este dincolo de toate a luminat pentru alte și alte pricini și cu alte puteri în sfintele locașuri, sau în alte părți, celor ridicați la ele, sau proorocilor, cum zice Marele Dionisie [439]. Acesta este adevărul, chiar dacă filozoful acesta care s-a numit pe sine orb și s-a aruncat ca un orb asupra tuturor fără deosebire, sau mai bine zis n-a cunoscut nimic, ne cere nouă celor ce propovăduim, pe cît se poate, lumina veșnică, să socotim și carele (4 Regi II, 11) și roțile (Iez. I, 15, 21 ; Dan. VII, 9) și sulițele și celelalte de felul acesta, de aceeași cinstire cu lumina veacului viitor. N-a auzit din Sfînta Scriptură nici măcar aceea că «atunci firea dumnezeiască ne va fi în loc de toate» [440], ca să creadă pe temeiul ei că lumina aceea e a lui Dumnezeu ?

31. De fapt, pe Dumnezeu nimenea nu L-a văzut (Ioan I, 18), nici nu-L va vedea vreodată ; nici om, nici

439. *Despre numirile dumnezeiești* 1, 8 ; P.G., 3, 597 A. Prin toată această mare varietate se arată caracterul personal al lui Dumnezeu, care urmărește și înfăptuiește în mod liber iconomia mîntuirii.

440. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Despre suflet și înviere* ; P.G. 46, 104 B.

înger. Dar aceasta întrucît e înger şi om ce vede sensibil sau inteligibil (αἰσθητῶς ἢ νοητῶς). Căci ajuns duh şi privind în Duh, cum nu va vedea pe asemenea cu asemenea, după cuvintele de Dumnezeu cuvîntătorilor ? [441]. Dar şi pentru privirea în Duh lumina dumnezeiască ce locuieşte mai presus de toate se arată ca fiind încă cu totul ascunsă. Căci care dintre făpturi ar putea cuprinde în sine toată puterea nesfîrşit de puternică a Duhului, ca prin ea să vadă totul ce e al lui Dumnezeu [442]. Dar ce zic ascunsul acela ? Chiar lucirea acelei lumini, care are în chip străin (paradoxal) ca materie (ca mijloc) vederea celui ce priveşte, mărind prin unire ochiul acela duhovnicesc şi făcîndu-l în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu va sfîrşi în veci să lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare şi să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă şi să-i descopere prin ea lucruri niciodată descoperite înainte [443]. De aceea cuvîntătorii de Dumnezeu numesc nesfîrşită şi lumina aceasta. Prin ea, cînd încetează orice putere de cunoaştere, Dumnezeu se face văzut sfinţilor, unindu-se prin puterea Duhului, ca Dumnezeu cu dumnezei şi fiind văzut de aceştia. Căci prin împărtăşirea

441. Clement de Alexandria, *Stromata* 5, 1 ; Sfîntul Grigorie de Nisa, *Cuv. 1, la sfîntul Ştefan* ; P.G., 46, 717 B ; Vasile cel Mare, *La Psalmi* 8 ; P. G. 29, 449 C.

442. Care făptură poate cuprinde în ea ca făptură toată puterea lui Dumnezeu ? Cărei puteri create îi poate deveni interioară toată puterea dumnezeiască ?

443. Se deschide perspectiva unei veşnice creşteri în cunoaşterea luminii iubirii lui Dumnezeu, sau a împărtăşirii de ea. Aceasta nu numai pentru că acea lumină va emite din ea raze tot mai luminoase, sau iubirea lui Dumnezeu se va manifesta tot mai fericitor, ci şi pentru că simţirea ochiului duhovnicesc al celui ce vede sau simte va fi tot mai accentuată în capacitatea vederii ei prin raza luminii care-l pătrunde. În felul acesta ochiul care vede e nu numai subiect al vederii ce i se arată, ci şi o materie pe care acea vedere o face mereu mai văzătoare, mai transparentă. Lemnul nu numai întreţine focul, ci e şi adaptat continuu de foc ca să întreţină focul mai intens. Vederea luminii e, în chip paradoxal, sau contradictoriu, şi act al omului, dar şi materie a vederii acelei lumini. Desigur, aici e vorba de un lemn ce nu se topeşte de foc.

de Cel mai înalt se preschimbă și ei spre ceea ce e mai înalt, și, ca să spunem cu Proorocul, «mutîndu-și tăria», opresc orice lucrare a sufletului și a trupului în așa fel că nu se mai arată și nu se mai vede prin ei decît numai Acela, fiind biruite însușirile naturale de prisosința slavei [444] ; «ca să fie Dumnezeu totul întru toate», cum zice Apostolul (1 Cor. XV, 28). Căci fiind fii ai mîngîierii, vom fi și fii ai lui Dumnezeu ; «și ca îngerii lui Dumnezeu în cer, care pururea văd fața Tatălui nostru cel din ceruri» (Matei XXII, 30 ; XVIII, 10), cum zice Domnul.

32. De aceea și Marele Dionisie, spunînd că «cei ajunși la starea cea fericită și în chipul lui Hristos se vor umplea de arătarea văzută a lui Dumnezeu», adaugă puțin mai încolo : «într-o mai dumnezeiască imitare a duhurilor mai presus de ceruri» [445]. Iar mai încolo, amintind și de unirile îngerilor cu Dumnezeu, proprii numai îngerilor ce s-au învrednicit să depășească cunoștința îngerească, adică celor buni, dat fiind că acea cunoștință este un dar sau un bun primit de la bunătatea atotstrălucitoare, continuă zicînd că și «mințile (νόας) oamenilor ajunse în chipul lui Dumnezeu se unesc asemenea îngerilor cu această lumină și o proslăvesc prin negarea tuturor, dar învață nu

444. Aceasta a spus-o undeva sfîntul Maxim Mărturisitorul. Singur Dumnezeu vede și e văzut prin ei. Dar omul își însușește vederea lui Dumnezeu de parcă ar fi a sa. Sfîntul Maxim distinge însă între latura productivă și cea receptivă sau pătimitoare a puterii cunoscătoare (*Opuscula theologica* ; P.G. 91, 33). Cea din urmă rămîne în sfinți în stările de extaz și în viața viitoare. După învățătura sfinților părinți, undeva dispare granița între înțelegerea celor dumnezeiești și vederea lor. Propriu-zis, orice înțelegere e și o atingere a celui înțeles de cel ce înțelege. Între două persoane ce se înțeleg există și o anumită atingere spirituală. Dar această atingere devine mai conștientă și mai intensă în cei sporiți duhovnicește. De aceea lumina dumnezeiască e numită și inteligibilă sau înțeleasă(νοητὸν), dar și văzută (ὁρατόν). Cei ce o văd o văd printr-o înțelegere, cei ce o înțeleg o înțeleg printr-o «vedere», sau printr-o atingere a ei de către mintea lor. În acest sens lumina aceea nu e materială și n-are chip.

445. *Despre numirile dumnezeiești* I, 4 ; P.G. 3, 592 BC.

prin negare, ci prin unirea cu ea, că este în chip supraființial mai presus de toate». Deci, prin unirea cu această lumină ce e mai presus de toate și depășește toate cele ce sînt, află cei ce ajung la unire că ea depășește sau e mai presus de toate făpturile, adică nu din înlăturarea tuturor, ci din unire văd că toate sînt înlăturate [446].

Astfel și unirea aceasta este mai presus și în afară de toate. De aceea, se poate spune de lumina aceasta că nu este, în sens de depășire (μὴ ὄν, καθ'ὑπεροχὴν ἐστιν) [447]. Căci ceea ce nu pot cuprinde nici îngerii decît numai întrucît s-au învrednicit de cunoștința mai presus de îngeri, e cu neputință să poată fi cuprins sau dobîndit de vreo putere oarecare a minții, dat fiind că o întrece și pe aceasta.

33. Iar ceea ce e mai presus de toată puterea minții, încît nu poate fi cuprins de ea, este mai presus de toate cele ce sînt [448]. Iar ceea ce depășește orice putere înțelegătoare, neputînd fi cuprins de ea, e mai presus de toate cele ce sînt și deci și unirea aceasta e mai presus de orice cunoștință, chiar dacă se numește metaforic cunoștință.

---

446. *Ibidem* I, 5; P.G., 3, 583 BC. Mințile ajunse asemenea îngerilor și în chipul lui Hristos, unindu-se cu lumina dumnezeiască, o vestesc altora prin termeni negativi, dar experiența ei nu e negativă, căci e unire cu ea. Apofaticul intelectual e numai o chestiune de descriere prin cuvinte. În realitate apofaticul e o experiență pozitivă. Totuși unirea cu lumina e în același timp ea însăși o negare a tuturor, întrucît le acopere pe toate. Deci unirea ca o experiență pozitivă e aceea care arată că toate sînt negate, nu negarea lor rațională.

447. Nici unirea experiată nu poate fi descrisă în termeni împrumutați de la făpturi. Experiența are un caracter atît de subțire, atît de indeterminabil, de insesizabil, că se poate spune că nu este. Dar aceasta în sensul că depășește toate experiențele îngroșate ale făpturilor. De aceea nu poate fi numită cunoștință. Chiar sub raport intelectual, ea prezintă aceeași subțirime sau indeterminabilitate.

448. Toate cele ce sînt, adică toate făpturile, sînt făcute pentru a fi cunoscute de minte, sau mintea e făcută pentru a le cunoaște, într-o corespondență cu ele. Căci și ea are, în ființa și în lucrările ei, atributul existenței. De aceea ea nu poate cunoaște prin lucrările ei naturale pe Dumnezeu, Care e mai presus de categoria existenței. Mintea trebue înzes-

Lumina aceasta nu e deci nici inteligibilă(νοητὸν), chiar dacă i se zice şi astfel. Căci ceea ce e mai presus de orice minte, cum ar fi inteligibilă [449] ? S-ar putea numi aceasta şi neştiinţă, în înţeles de depăşire, şi aceasta cu mult mai vîrtos decît cunoştinţă [450]. Deci nu e parte a cunoştinţei, nici o specie a ei, precum nici ceea ce e mai presus de fiinţă nu-i o specie a fiinţei. Ea nu ar putea face parte peste tot din domeniul cunoştinţei în general, iar cunoştinţa în general, oricît s-ar împărţi n-ar putea-o cuprinde şi pe aceasta. Mai degrabă ar putea-o cuprinde neştiinţa în domeniul ei. Dar nici aceea. Căci e neştiinţă în înţeles de depăşire, adică e mai presus şi de neştiinţă. Deci această unire e ceva unic şi orice numire i-ar da cineva, fie unire, fie vedere, fie simţire, fie cunoştinţă, fie înţelegere, fie iluminare, ea nu e, propriu-zis, nici una din acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea [451].

---

trată de Dumnezeu însuşi cu lucrarea Lui mai presus de lucrările ei naturale, ca să-L cunoască. Sîntem deci departe de panteismul neoplatonic şi evagrian, care socotea că mintea, găsindu-şi unitatea ei ultimă, cunoaşte prin ea însăşi pe Dumnezeu cel Unul. Se afirmă aci clar transcendenţa lui Dumnezeu. Dar nu se poate realiza nici o punte între minte şi Dumnezeu ? Credinţa admite puntea harului. Harul poate fi însuşit de minte. Mintea poate deveni subiectul harului, sau al lucrării lui Dumnezeu. Ea poate deveni subiectul cunoaşterii lui Dumnezeu prin har, sau copărtaşe la cunoaşterea de sine a lui Dumnezeu. Ea se poate imprima ca subiect de Subiectul dumnezeiesc.

449. Dacă acea lumină e mai presus de cele ce sînt, sau e negaţia lor, nici unirea cu ea nu poate fi numită cunoştinţă în sensul obişnuit al cuvîntului. Ea poate fi numită cunoştinţă numai în sensul metaforic al cuvîntului. Aceasta nu înseamnă că n-are nici un sens, ci că cuprinde un sens care depăşeşte toate sensurile şi le are în sine în chip virtual. De aceea, pe de o parte se numeşte inteligibilă, pe de alta nu se numeşte inteligibilă.

450. Cunoştinţa oferită de această lumină poate fi numită mai degrabă neştiinţă, dar în sensul că depăşeşte toată cunoştinţa, nu seamănă cu nici o conştiinţă.

451. Numai ei i se cuvin toate numirile pozitive în sensul propriu, sau nu i se cuvine nici una în sensul imperfect în care le au cele referitoare la făpturi, în sensul în care ne sînt obişnuite nouă.

34. Deci tratatele filozofului «Despre cunoştinţă» sînt o neştiinţă vădită. De fapt el o numeşte pe aceasta acolo parte şi specie a cunoştinţei generale, fiindcă se numeşte şi ea cunoştinţă ; şi o compară pe aceasta cu aceea [452]. El nu şi-a dat seama că dacă aceasta ar avea cunoştinţa ca gen din pricina numirii, ar avea şi neştiinţa, odată ce are şi numirea de neştiinţă ; ba chiar mai mult decît pe aceea de cunoştinţă. Prin urmare, unul şi acelaşi lucru ar sta sub două genuri contradictorii ; şi ceea ce e deasupra e totodată dedesubt, şi ceeace e unic şi mai presus de orice multiplicitate e pus în rînd cu multiplicitatea.

Dar ceea ce măreşte şi mai mult nebunia este că nu spune numai simplu că unirea este parte subordonată, ci ceea ce susţinea acolo că e mai presus de cunoştinţă, tocmai aceea făcînd-o acum specie şi parte subordonată cunoştinţei, o face mai rea în general decît cunoştinţa. E aşa cum ar spune cineva despre ceea ce e singura mai presus de fiinţă că e parte şi specie subordonată fiinţei din pricina numirii, adică pe motiv că este şi se numeşte fiinţă, apoi ar îndrăzni să o compare pe aceasta cu genul fiinţei în general. El amestecă cele neamestecate şi pune ceea ce e mai presus de cunoştinţă în rînd cu cunoştinţa şi spune că ceea ce e mai presus de înţelegere e sub cunoştinţă.

Dar, întrucît în felul acesta face comparaţie între cunoştinţă şi ceea ce e mai presus de cunoştinţă, a făcut din «mai presus» (de cunoştinţă) un adaus neesenţial. Prin aceasta făcînd un lucru una cu sine, le compară apoi prosteşte. Apoi, dacă din simpla pricină a numirii, cunoştinţa mai presus de cunoştinţă e o specie a cunoştinţei în general, cei ce spun că sînt zece genuri ale

452. Palama afirmă transcendenţa totală a cunoaşterii în Duh, pe cînd Varlaam include chiar cunoaşterea lui Dumnezeu în cunoştinţa referitoare la făpturi.

lucrurilor se înşală. În acest caz genul tuturor este unul: existenţa. Şi ce e mai presus de toate, e sub acest gen unic. Şi fiind unite cu acest unul, toate celelalte produc o altă existenţă mai bună decît genul cel unul al ei. La fel, dat fiind că există o atingere mai presus de atingere (ἀφὴ ὑπὲρ ἀφήν) şi o vedere mai presus de vedere şi, simplu vorbind, o simţire mai presus de simţire — căci şi acestea primesc acelaşi nume pentru înţelegere — dacă ceea ce e mai presus de simţire e specie a simţirii, simţirea e mai înaltă decît ceea ce e mai presus de simţire. Şi cu fiecare din cele pomenite ar fi la fel.

35. Dar să revenim. Ce este deci unirea aceea care nu e nimic din cele ce există, în sens de depăşire ? Este oare teologie prin negaţie ? Dar ea este unire, nu negaţie. Apoi pentru negaţie nu avem nevoie de extaz nici noi, pe cînd pentru unirea aceea au nevoie şi îngerii. Pe lîngă aceasta, cel ce nu face teologie prin negaţie nu este necredincios. Dar de unirea aceea se împărtăşesc dintre credincioşi numai cei îndumnezeiţi. Apoi, teologia prin negaţie o înţelegem şi o exprimăm. Dar unirea aceea este negrăită şi neînţeleasă chiar de cei ce văd, cum a spus Marele Dionisie[453]. Apoi, lumina teologiei aceleia este o cunoştinţă oarecare şi un raţionament (γνῶσίς τίς ἐστι καὶ λόγος). Dar lumina acestei vederi e văzută subzistînd în ceva (ἐνυποστάτος), lucrînd înţelegător şi vorbind duhov-

453. *Despre numirile dumnezeieşti* 1, 5; P.G., 3, 593 BC. În pasajul acesta sfîntul Grigorie Palama întreprinde să facă o distincţie mai stăruitoare între unire şi cunoştinţa celor ce sînt, apoi între unire şi teologia prin negaţie. Cunoştinţa se ocupă cu categoriile existente. Unirea se produce între noi şi Dumnezeu cel mai presus de aceste categorii. Teologia prin negaţie e tot o cunoştinţă; unirea e deci mai presus şi de ea. Poţi să nu faci teologie prin negaţie şi totuşi să fii credincios. Dar la unire ajung numai aceia dintre credincioşi care sînt cei întipăriţi de dumnezeire. Teologia prin negaţie e înţeleasă şi exprimabilă; ca atare e cunoştinţă. Unirea e mai presus de înţelegere şi de orice exprimare. E mai apofatică decît teologia intelectuală negativă.

nicește și în chip tainic celui îndumnezeit [454]. De fapt cele negate lui Dumnezeu le pricepe mintea, teologhisindu-le (raționînd despre ele) prin negare [455]. Ea lucrează aci prin desfășurare (prin concluzii). Dar aceasta este unire [456]. Pe lîngă aceasta, prin teologia negativă, mintea, după negarea celorlalte, se înlătură și pe sine. Dar aceasta este unirea minții cu Dumnezeu. Iar aceasta este ceea ce au spus părinții : «Sfîrșitul rugăciunii este răpirea minții la Domnul» [457]. De aceea și Marele Dionisie zice că prin ea noi ne unim cu Dumnezeu [458]. Căci în rugăciune mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sînt, întîi pe cele care o leagă de cele de rușine, rele și în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sînt la mijloc și prefac pe om spre mai rău sau spre mai bine, potrivit cu scopul cu care le folosește, pentru care e toată învățarea și cunoștința lor. De aceea este și un sfat al părinților «să nu primim cunoștința pe care vrăjmașul o face să răsară în vremea rugăciunii, ca să nu

454. Lumina teologiei negative intelectuale e o cunoștință și un raționament. Nu e nimic altceva. Lumina vederii e o realitate subsistentă deosebită de cugetarea noastră; ea este ipostasiată în ipostasul lui Hristos și, ca atare, subsistentă. Ea chiar vorbește celui îndumnezeit, arătînd și prin aceasta că e o realitate deosebită de raționamentul nostru, ba e chiar personală, fiind manifestarea lui Hristos. Aci se arată influența sfîntului Simeon Noul Teolog. Prin aceasta sfîntul Grigorie Palama arată din nou că după el această lumină nu e o «emanație» subțiată dintr-o substanță panteistă în sensul neoplatonic (sau antroposofic), ci e Însuși Hristos cel personal în modalitatea manifestării Sale către persoanele omenești.

455. Se teologhisește prin negare rațională că Dumnezeu nu e ființă, sau dreptate etc., sau că acestea sînt nepotrivite Lui, întrucît El e mai presus de ele. Deci mintea pricepe că Dumnezeu nu e acestea. Dar prin aceasta n-a ajuns la Dumnezeu.

456. În teologia prin negație mintea se desfășoară, negînd pe rînd diferite însușiri atribuite impropriu lui Dumnezeu. În unire mintea se adună întreagă în Dumnezeu cel întîlnit în unitatea Lui ca persoană.

457. Ioan Scărarul, *Scara* XXVIII; P.G., 88, 1132 D. Unirea minții cu Dumnezeu nu e deci negarea rațională a ei, ci o răpire a ei în Dumnezeu, o «vrăjire» de minunea arătării și de iubirea Lui. Ea încheie rugăciunea interiorizată și fierbinte.

458. *Despre numirile dumnezeiești* 3; P.G., 3, 680 A.

fim jefuiţi de ceea ce e mai înalt»[459]. Apoi după ce mintea a lepădat pe încetul aceste legături ca şi cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieşire (ἔκστασις) este cu mult mai înaltă decît teologia prin negaţie. Căci e proprie numai celor ajunşi la nepătimire[459 bis].

Dar încă nu are loc unirea, pînă ce Mîngîietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, şezînd în foişorul vîrfurilor naturale şi aşteptînd făgăduinţa Tatălui şi pînă ce nu-l va răpi astfel prin descoperire spre vederea luminii. Iar această vedere are început şi cele ce sînt după început, care se deosebesc între ele, după cum sînt mai obscure sau mai limpezi. Dar sfîrşit nu are. Căci înaintarea ei merge la nesfîrşit, ca şi a răpirii în descoperire. Căci altceva este iluminarea, altceva vederea clară a luminii şi altceva vederea lucrurilor în lumină, în care şi cele de departe vin sub ochi şi cele viitoare se arată ca existînd[460].

36. Dar a grăi despre acestea şi a le lămuri e mai presus de mine. Dar şi despre cele dinainte de acestea. Însă ele ţin de tema noastră[461]. Deci, revenim la ele. Aşadar vederea luminii acesteia, este o unire, deşi nu e o unire de durată pentru cei nedesăvîrşiţi. Căci unirea cu lumina, ce este altceva decît o vedere ? Apoi odată ce aceasta se produce după odihnirea tuturor lucrărilor minţii, cum s-ar săvîrşi altfel dacă nu prin Duhul ? Căci lu-

459. Ioan Scărarul, *Scara XXVIII*; P.G., 88, 1140 A.

459 bis. Deci la «vedere» nu se ajunge printr-o simplă «metodă», sau întîmplător.

460. Dintre etapele nenumărate ale vederii, în care se va înainta în viaţa viitoare la nesfîrşit, sfîntul Grigorie Palama numeşte aci trei: *iluminarea,* ca o vedere fulgerătoare de un moment, *vederea clară a luminii* întinsă peste tot şi *vederea lucrurilor,* a împrejurărilor, relaţiilor şi stărilor sufleteşti prezente şi viitoare în varietatea bogăţiei lor indefinite.

461. Sfîntul Grigorie Palama recunoaşte că e mai presus de puterea lui a vorbi despre cele ale veacului viitor. Dar şi despre cele din veacul acesta, anterioare acelora. Dar, întrucît ele fac parte din tema lui, va încerca totuşi să vorbească despre acestea.

mina se vede în lumină şi într-o lumină asemănătoare (Ps. XXXV, 10). Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în nici-un chip altfel, fiind ieşit din toate celelalte, devine şi el întreg lumină [462], şi se face şi el asemenea cu ceea ce vede (τῷ ὁρομένῳ ὁμοιοῦται); mai bine zis se şi uneşte în chip neamestecat, lumină fiind şi lumină văzînd prin lumină. De se priveşte pe sine, vede lumină ; de priveşte spre ceea ce vede, şi aceea este lumină ; de priveşte spre aceea prin care vede, şi aceea este lumină. Aceasta este unirea : a fi toate acestea una, ca să nu mai poată distinge cel ce priveşte între aceea prin ce priveşte şi între cel ce priveşte, ci numai atîta să ştie că e o lumină şi priveşte o lumină, deosebită de a tuturor făpturilor.

37. De aceea şi Marele Pavel zice că în timpul acelei minunate răpiri nu ştia de sine ce este (2 Cor. XII, 2). Se vedea pe sine. Dar cum ? Sensibil, raţional sau înţelegător (cu mintea) ? Dar fiind răpit, ieşise din aceste puteri. Deci se vedea pe sine prin Duhul, care săvîrşeşte răpirea. Şi ce era el, dacă nu se putea cuprinde prin nici o putere naturală, mai bine zis dacă era dezlegat de orice putere naturală ? Fără îndoială era aceea cu ce se unise şi prin ce se cunoştea pe sine şi pentru care părăsise toate. Căci avea o astfel de unire cu lumina, la care nici îngerii n-ar putea ajunge, dacă nu s-ar depăşi pe ei înşişi prin harul care îi uneşte. Deci era atunci lumină şi Duh, cu care era şi unit şi de la care avea şi puterea de a fi unit. Deci era ieşit din toate cele ce sînt şi devenise prin har aceea, ba nici nu mai exista, în sens de depăşire (κάθ-ὑπεροχὴν μὴ ὤν), dacă era mai presus de cele create. Căci zice şi dumnezeiescul Maxim : «Cel ce a ajuns în Dumnezeu a lăsat în urma sa toate cele după Dumnezeu» [463].

---

462. Ocuparea cu orice altceva prin simţuri sau prin cugetare aduce un fel de lumină inferioară şi de alt ordin în noi. De aceea cel ocupat astfel nu poate deveni întreg lumină mai presus de fire, decît dacă nu mai e în el vreo lumină inferioară, ci se umple în întregime de lumina de sus.

463. *Capete teologice* I, 54 ; P.G., 90, 1140 ; *Ambigua* ; P.G., 91, 1200 B.

Sau iarăși : «Toate lucrurile, numirile și demnitățile de după Dumnezeu vor fi dedesubtul celor ce vor ajunge în Dumnezeu prin har» [464].

Dar ajuns atunci astfel, dumnezeiescul Pavel nu s-a împărtășit nicidecum de ființa dumnezeiască. Ființa lui Dumnezeu este, așadar, mai presus chiar și de ceea ce nu este, în sens de depășire, precum este și mai presus de Dumnezeu [465]. Căci neexistent, în sens de depășire, este ceea ce se vede duhovnicește prin simțirea minții. Iar aceasta nu e cîtuși de puțin ființa lui Dumnezeu, ci slava și strălucirea nedespărțită de firea Lui, prin care se unește cu cei vrednici dintre îngeri și oameni. Nu numai atît, ci fiindcă precum îngerii așa și oamenii văd pe Dumnezeu în felurile acestea și se unesc cu Dumnezeu și Îl laudă pe El, poate că și îngerul dacă și-ar povesti acea vedere mai presus de firea sa, ar spune cele spuse de Pavel : «Știu un înger care a văzut, nu știu de era înger, Dumnezeu știe» (2 Cor. XII, 2—3). Deci aceste vederi ale sfinților, le știe numai Dumnezeu și cei ce stau sub lucrarea lor, cum zice și Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu [466].

De aceea a le socoti supuse simțurilor, sau a le socoti năluciri și simboale, ca fiind sensibile, și a le asemăna cu cunoștința omenească, nu e fapta unui om care își dă seama de nemărginirea înălțimii dumnezeiești, spre care vrea să atragă cu iubire de oameni și puținătatea noastră cea mai de pe urmă.

38. Dar iată am adus trei martori, cîte unul din fiecare din cele trei cete ale lumii creștine : dintre apos-

---

464. *Capete teologice* I, 49 ; P.G. 90, 1101 ; *Ambigua* ; P.G. 91, 1216 C și 1241 C.

465. καὶ ὑπὲρ τὸ καθ'ὑπεροχὴν μὴ ὄν, dacă lumina dumnezeiască nu este în sens de depășire, ființa dumnezeiască e mai presus și de neexistență în sens de depășire. Ea nu e trăită ca o realitate ce nu este cum sînt toate făpturile, ci pur și simplu ea nu e trăită nici ca vederea ce se trăiește, ca nefiind ca cele ce sînt. Dacă slava lui Dumnezeu ce se trăiește ca cele ce nu sînt în sens de depășire a lor e numită Dumnezeu, ființa Lui este mai presus de Dumnezeu trăit de noi ca persoană în oarecare fel accesibilă.

466. *Cuv.* 28, 19 ; P.G. 36, 52 B.

toli, pe Petru ; dintre ierarhi, pe Dionisie ; dintre pustnici, pe Isaac, cunoscătorul vieţii de liniştire. Şi precum s-a scris despre păstorii de la Naşterea Domnului că îndată, la cuvîntul îngerului, s-a arătat mulţime de oaste cerească împreună mărturisind, tot aşa deodată cu cuvîntul apostolului s-a ridicat conglăsuind o mulţime de apostoli, iar cu ceilalţi doi, mulţime de cuvioşi şi preoţi. Iar această mulţime a dat întreagă glas de împreună-mărturisire, că este o lumină ce se arată sfinţilor, alta decît cunoştinţa din toate cele create ; cu atît mai sfîntă, cu cît este slava firii lui Dumnezeu şi e văzută numai de cei ajunşi în chipul lui Dumnezeu ; şi că este departe de a fi o nălucire, sau ceva apropiat luminilor sensibile, sau o plăsmuire simbolică după chipul lor ; că este departe, întrucît este ipostas [467] şi frumuseţea veacului viitor şi singura lumină adevărată, veşnică, neschimbăcioasă, neînserată, netrecătoare, lumină prin care ne facem şi noi lumină şi fii ai luminii desăvîrşite.

Deci, pe aceştia care sînt atît de mari îi bîrfeşti, numindu-i neştiutori şi căutători de inspirări ? Îndrăzneşti, filozoafe, să spui că păcătuiesc în privinţa fiinţei lui Dumnezeu văzătorii lui Dumnezeu, înţelepţii de Dumnezeu, propovăduitorii lui Dumnezeu ? Mă tem să nu te lipseşti de partea ce o au cei sfinţi de lumină ; mă tem ca nu cumva, deschizîndu-ţi gura, să atragi la tine duh, dar pe cel contrar adevărului ; ca nu cumva să dogmatizezi drept fiinţă a lui Dumnezeu ceea ce nu există. Căci ce vrei să urmăreşti prin lupta ta, năzuind să arăţi cu cea mai mare sîrguinţă, că nu există vedere mai presus de lucrările minţii, măcar că numai prin vederea aceasta ce depăşeşte lucrările minţii se arată în chipul cel mai limpede şi cu totul deosebit că Dumnezeu este în mod cu adevărat existent, cum şi că Dumnezeu este mai presus

467. *«Ipostas al veacului viitor»* — temelie şi conţinut al vieţii veacului viitor.

de cele ce sînt. Căci cum n-ar exista ființa lui Dumnezeu, dacă celor ce s-au ridicat prin rugăciune curată peste tot ce e sensibil și inteligibil, li se face văzută în rugăciune însăși slava acelei firi dumnezeiești ? Dar totodată, cum nu va fi ființa lui Dumnezeu mai presus de tot ce e sensibil (supus simțurilor) și inteligibil (gîndit cu mintea), dacă e mai presus de vederea aceasta, care, la rîndul ei, e mai presus de toată simțirea și înțelegerea ? [468].

39. Dar ce sînt bunătățile veacului viitor ? Nu sînt ele mai presus de toate puterile simțurilor și ale minții noastre ? «Căci cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit, le-a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El» (1 Cor. II, 9). Pe acestea le va vedea atunci inima curată, după sfîntul

468. Încă sfîntul Maxim și sfîntul Grigorie de Nisa numiseră creaturile «cele ce sînt» (τὰ ὄντα), iar pe Dumnezeu «Cel ce este în chip existent» (ὁ ὄντως ὤν). În existența făpturilor e ceva precar. Ele nu au temeiul existenței în ele înseși. Lor li s-a dat existența și li se poate lua. Dumnezeu există prin Sine veșnic. Nimic nu roade la existența Lui. Sfîntul Grigorie Palama afirmă acum că experiența acestei existențe ferme, veșnice, de neepuizat, de neștirbit a lui Dumnezeu se experiază de abea prin vederea însăși a slavei lui Dumnezeu, care nu ține în chip natural de lucrările minții. Căci acestea sînt făcute pentru a cunoaște făpturile cu existență precară, neîntemeiată în ea însăși, deoarece mintea însăși se experiază în aceste lucrări ca avînd o existență precară, neîntemeiată în ea însăși. Totul e lovit de o nesiguranță în cunoașterea naturală a minții, pentru că lucrurile pe care le cunoaște și subiectul care le cunoaște e lovit de o lipsă de fundament în ele însele. Încrederea scolastică a lui Varlaam în rațiune, ca suprem și sigur for de decizie în orice chestiune, nu admitea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut deplin decît printr-o lucrare mai presus de minte, dăruită minții de Dumnezeu însuși. Pentru Palama, în slava lui Dumnezeu văzută printr-o lucrare a minții dăruită de Dumnezeu se experiază — ca printr-una ce singură e adecvată aceleia — intensitatea de existență necondiționată, care nu-și poate avea izvorul decît în ființa lui Dumnezeu. Intensitatea necondiționată a existenței acestei slave se experiază ca fiind superioară precarității de existență a tuturor făpturilor cunoscute prin simțuri și prin vreo lucrare a minții. Ea se experiază deci ca avînd o existență mai profundă, decît toate cele sensibile și inteligibile, adică decît toate realitățile cunoscute prin simțuri sau prin cugetare.

Maxim[469]. Cum, deci, nu este vreo vedere mai presus de toate înțelegerile (ὅρασις ὑπὲρ πάσας τὰς νοήσεις)? Nemaiputînd acum să te opui, nu te mai poți nici preface în chip sofistic, pe baza aceleiași numiri, că ești de acord. Căci cel ce zice, folosind metafora și identitatea de nume, că ceea ce e mai presus de înțelegere, e înțelegere, pentru faptul că și acea vedere, chiar dacă e mai presus de nume, este totuși înțelegere, nu se străduiește pe urmă să arate că vederea aceea nu este mai presus de înțelegere[470]. De fapt, cel ce a zis că nu este mai presus de înțelegere ceea ce e mai presus de înțelegere, întrucît se numește și aceea înțelegere, are ca motiv și scuză identitatea numirii. Dar cel ce nu pune lucrul acela mai presus de lucrările minții, nu are cum să se scuze. Căci acel lucru (vederea) nu s-ar putea numi lucrarea minții[471].

Dar în petrecerea aceea preafericită din veacul fără sfîrșit, fiii învierii nu vor mai avea trebuință de cele ce susțin viața în veacul de acum : nici de aer, nici de lu-

469. E un loc din : O *sută capete teologice*, publicate de S. I. Epivanovici. A se vedea la J. Hausherr, Orientalia Christina Periodica 5, 1939, p. 231. La Hristou, *Op. cit.*, p. 572, nota 5.

470. Varlaam ar vrea să se prefacă în mod sofistic că este de acord cu cei ce — socotind vederea mai presus de înțelegere — o numesc și înțelegere, ca una ce nu e contrară înțelegerii, ci mai presus de înțelegere. El voiește să dea impresia că este de acord, reținînd denumirea de «înțelegere» a ei. Dar, cel ce e în mod real de acord nu se luptă pe urmă să demonstreze că ea nu e mai presus de înțelegere. Deci Varlaam nu poate nici să se opună lui Palama, nici să se prefacă în chip sofistic că este de acord.

471. De «vederea» aceea însăși se poate spune că nu e mai presus de înțelegere, deoarece nu se poate spune că nu e înțelegere. Aceasta o face Palama. Și Varlaam se preface că e de acord. Dar de lucrarea prin care se împărtășește cineva de acea vedere nu se poate spune că e a minții. Varlaam nu mai poate acoperi deosebirea între el și Palama. Căci în vreme ce Palama spune că e o înțelegere, dar nu e o lucrare a minții, Varlaam afirmă că fiind o înțelegere, e o lucrare a minții. Deci, după ce s-a prefăcut că e de acord cu Palama pentru faptul că a acceptat că acea vedere e înțelegere pentru Palama însă, mai presus de înțelegerea naturală a minții, se dă pe față că e contrar lui, cînd contestă că ea nu e o lucrare a minții.

mină, nici de loc și de cele asemenea, ci «în loc de toate vom avea firea dumnezeiască», după Grigorie al Nisei [472]. Iar dapă sfîntul Maxim, «îndumnezeirea de atunci a sufletului și a trupului va dărui odihnă tuturor lucrărilor naturale ale minții și ale simțurilor, întrucît și prin suflet și prin trup se va arăta Dumnezeu, trăsăturile naturale fiind biruite prin covîrșirea slavei» [473]. Ce este deci lumina care se vede cu ochii trupești fără aer ? Nu este nesensibilă și mai presus de toată cunoștința naturală ? Nu e slava lui Dumnezeu care învăluie și umple de lumină ? Și ce este ceea ce ne face văzători mai presus de toată lucrarea simțurilor și de toată înțelegerea ? Nu e Duhul lui Dumnezeu care, nu numai mintea, ci și trupul nostru îl va face duhovnicesc (pnevmatic) ? Cum nu este deci nici o vedere mai presus de înțelegere și nici o altă lumină a inimii, afară de cunoștință ?

40. Dar eu socotesc și sfînta noastră credință, ca fiind un alt fel de vedere, a inimii mai presus de toate simțirile și de toate înțelegerile, ca una ce întrece toate puterile înțelegătoare ale sufletului nostru. Și numesc credință nu mărturisirea binecredincioasă, ci întemeierea neclintită pe ea și pe cele făgăduite de Dumnezeu. Căci, cum vedem prin ea cele făgăduite în veacul viitor fără sfîrșit ? Prin simțuri ? Dar credința este «ipostasul celor nădăjduite», iar simțul n-ar putea vedea prin nici un meșteșug viitorul și ceea ce se nădăjduiește. De aceea, și apostolul a adăugat : «dovedirea lucrurilor care nu se văd» (Evr. XI, 1). Așa dar, vede oare vreo putere a minții cele nădăjduite ? Dar cum să le vadă pe cele ce nu s-au suit nicidecum la inima omului ? Deci ce urmează ? Nu vedem prin credință cele făgăduite nouă de Dumnezeu, odată ce întrec toate lucrările simțurilor și ale minții ?

---

472. *Despre suflet și înviere* ; P.G. 46, 104 B.

473. *Capete gnostice* II, 88 ; P.G., 90 ; 1168 AB ; Filoc. rom. II, p. 203.

Dar toţi cîţi din veac au căutat prin fapte patria cerească, după dumnezeescul apostol au murit neluînd făgăduinţele, ci văzîndu-le şi îmbrăţişîndu-le de departe» (Evr. XI, 13). Deci, este şi o vedere şi o înţelegere a inimii, mai presus de toate lucrările minţii. Căci ceea ce e mai presus de minte este neînţeles numai în sens de depăşire. Căci altfel ar fi un lucru fără noimă [474].

41. Dar dacă toţi «cei ce s-au mucenicit prin credinţă n-au luat făgăduinţa, Dumnezeu prevăzînd pentru noi un lucru mai înalt, ca să nu se desăvîrşească fără noi» (Evr. XI, 39—40), odată ce vor fi desăvîrşiţi, nu vor vedea cele făgăduite ? Sau vor vedea, dar nu vor vedea mai presus de toată înţelegerea ? Sau mai presus de toată înţelegerea, dar ca şi mai înainte de a se desăvîrşi ? Dar ce raţiune ar fi în aceasta ? Deci, vor vedea şi vor vedea mai presus de toată înţelegerea. Şi nu cum vedeau mai înainte, ci vederea va fi dobîndirea celor făgăduite. Există deci o vedere mai presus de toată înţelegerea. Ba încă mai presus şi de aceasta. De fapt credinţa noastră este o vedere mai presus de minte. Dar dobîndirea celor crezute, e o vedere mai presus de acea vedere care e mai presus de minte [475]. Iar ceea ce se vede şi se posedă prin această vedere, fiind mai presus de toate cele cunoscute prin simţuri şi prin minte, nu e nici ea fiinţa lui Dum-

474. Cele ce depăşesc înţelegerea au totuşi un înţeles în ele. Dar cele mai prejos de înţelegere n-au nici un înţeles. Inima are o înţelegere care depăşeşte înţelegerea minţii. Pentru că inima e tronul lui Hristos, sălaşul harul, deschiderea spre nesfîrşitul Persoanei dumnezeeşti. Ea are o transparenţă spre infinit, spre bogăţia sentimentelor care îşi au pornirea şi satisfacerea în iubirea dumnezeiască simţită, pe care mintea nu o are, dar de care se foloseşte cînd se uneşte cu inima.

475. Există deci o vedere mai presus de toată înţelegerea, dar şi una mai presus şi de această treaptă. Căci o vedere mai presus de toată înţelegerea e vederea credinţei. Dar în viaţa viitoare va fi o vedere mai presus de vederea credinţei. Căci va fi posesiunea deplină a celor văzute de departe prin credinţă. Vederea credinţei o are credinciosul a cărei viaţă prezentă se mişcă între lucrurile de aici. Vederea vieţii viitoare se va mişca între bunătăţile de acolo, cele mai înalte.

nezeu. Căci ființa lui Dumnezeu e dincolo și de aceasta prin depășire. Așa este tot ipostasul bunătăților viitoare [476].

Ai înțeles de cîtă măreție dumnezeiască se lipsesc cei ce nu cunosc această vedere mai presus de înțelegere ? Și cu cît măresc pe Dumnezeu mai mult decît aceia, cei ce prin curăția inimii au gustat-o pe aceasta măcar puțin și au în ei arvuna veacului viitor, sau au primit-o prin credință, care pricinuiește în multe feluri bunătățile tainice ?

Dar filozoful, nefăcînd loc în el înălțimii acestei înțelegeri, nu a adus lui Dumnezeu închinăciune și slavă vrednică de El în Duh, iar pe cei ce slăvesc pe Dumnezeu în Duhul lui Dumnezeu îi socotește făcînd cu totul dimpotrivă. Și îi așează în lista hulitorilor pe singurii cuvîntători de Dumnezeu înalți și vrednici de încredere.

42. Dar să mai stăruim pe lîngă credință și pe lîngă vederea dumnezeiască și desfătată a ei. Credința este căruța puterii evanghelice, viața apostolică, dreptatea lui Avraam ; din credință începe și la ea sfîrșește toată dreptatea și din ea va fi viu tot dreptul. (Rom. I, 17). Cel ce o nesocotește va cădea din bunăvoința dumnezeiască. Căci «fără de credință nu este cu putință a plăcea lui Dumnezeu» (Evrei XI, 7). Credința eliberează pururea neamul nostru de tot felul de rătăciri și ne întemeiază pe noi în adevăr și în noi adevărul, din care nimeni nu ne va clinti, chiar dacă ne-ar socoti nebuni, pe noi cei ce prin credința cea adevărată ieșim prin extazul mai presus de înțelegere și mărturisim acest adevăr cu fapta și cu cuvîntul, nelăsîndu-ne «purtați de orice vînt al învățăturii» (Efes. IV, 14), ci stăruind în cunoștința cea unită

476. Ipostasul bunătăților viitoare, sau temelia lor, este ființa dumnezeiască, sau înseși ipostasurile dumnezeiești. Căci ele sînt temelia și izvorul acelor bunătăți ; în ele își au subsistența. Numai Persoanele infinite pot fi izvorul unei vieți, iubiri și fericiri infinite.

a adevărului creştinilor şi propovăduind vederea cea mai simplă, mai dumnezeiască şi cu adevărat neînşelătoare.

Dar lăsînd acum cele viitoare, să privim cu vederea (θεωρίαν) mai presus de minte a credinţii la cele ce s-au făcut de la început. Căci «prin credinţă înţelegem că s-au făcut veacurile cu cuvîntul lui Dumnezeu... ca să se facă din ceea ce nu se vedea, cele ce se văd» (Evr. XI, 3). Care minte ar putea înţelege cum s-au făcut atunci toate din ce nu era nicidecum şi aceasta numai cu cuvîntul ? Căci ceea ce înţeleg lucrările minţii, desigur că nu le întrece pe acestea. Aceasta înţelegînd-o şi înţelepţii elinilor şi socotind că nimic din cele ce se strică nu trece în nimic şi că nimc din cele ce se produc nu vine din nimic, au cugetat lumea ca nefăcută şi fără sfîrşit. Dar credinţa depăşind ideile născute din privirea făpturilor, ne-a unit pe noi cu Raţiunea aflată mai presus de toate şi cu Adevărul neconstruit şi simplu ; şi am înţeles mai bine decît prin demonstraţie nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sînt, ci şi că s-au făcut numai cu cuvîntul lui Dumnezeu. Ce este deci credinţa aceasta ? Oare vreo putere naturală, sau mai presus de fire ? Fără îndoială, mai presus de fire, deoarece «nu poate veni cineva la Tatăl decît prin Fiul» (Ioan X, 9), care ne ridică pe noi mai presus de noi înşine şi ne dă simplitatea îndumnezeitoare şi ne întoarce spre unitatea Tatălui ce adună toate.

De aceea Pavel «a luat har spre ascultarea credinţei» (Rom. I, 5). De aceea, de vei mărturisi cu gura ta pe Domnul Iisus şi vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a sculat pe El din morţi, te vei mîntui» (Rom. X, 9). De aceea sînt mai fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut (Ioan XX, 29), decît cei ce au văzut şi au crezut în Cel înviat din morţi şi în Începătorul vieţii veşnice (Fapte III, 15). Căci aceştia prin ochii mai presus de lume ai credinţei au văzut şi au cinstit cele ce ochiul, văzîndu-le, nu le crede prin el însuşi şi înţelegerea nu le poate cuprinde.

43. «Aceasta este biruința care a biruit lumea, credința noastră» (1 Ioan V, 4). Aceasta este, deși e ciudat a o spune, credința care a susținut și lumea de jos mai înainte în felurite chipuri și timpuri, iar mai pe urmă, prefăcînd-o într-una mai dumnezeiască și ridicînd-o la înălțimea cerurilor, a făcut și din pămînt cer. Cine a păzit semințele lumii celei de a doua ? Nu credința lui Noe ? Cine a făcut pe Avram, Avraam și tată al multor neamuri, asemenea cu nisipul mării și cu mulțimea stelelor ? Nu credința în făgăduințele acelea ce erau atunci de neînțeles ? Căci pe unicul născut urmaș îl ținea gata de junghiat. Și prin el — o, minune ! — a crezut neîndoios că avea mulțime de fii. Nu părea deci bătrînul celor ce priveau lucrurile cu rațiunea (τῷ λογισμῷ) că e nebun ? Dar sfîrșitul lucrurilor, conduse de harul lui Dumnezeu, a arătat că credința nu e nebunie, ci cunoștință ce întrece toată cugetarea.

Noe iarăși aștepta de la bolta curbată a cerului adîncuri de ape. Unde sînt bîiguelile filozofiei cinstite de tine ? «Toate cele grele tind în sus și spre mijloc» : cele ușoare, cu cît sînt mai ușoare, cu atît se depărtează de mijloc». Unde este substanța rară și deasă, cea dintîi neputînd acoperi, cea de a doua străbătînd și corpurile care nu sînt prea dense prin fire ? Unde sînt sferele exacte și curbele, mișcările de multe feluri și de mare viteză, prin care tu căutînd adevărul din existențe, te rostogolești din el pe tine însuți și pe cei ce ascultă de tine și îi vei face pradă potopului, învățînd amarnic din experiență ceea ce au ignorat în chip rău prin cunoștință.

Dar credința, de o vor primi înainte de moarte, îi va aduce la adevăr printr-o neștiință bună și-i va face prin experiență cu totul neispitiți și nepătimași în fața relelor. Ea le va arăta chiar prin lucruri că toată filozofia din afară este nebună (1 Cor. I, 20), ca una ce nu va înțelege nici atunci, cum nu înțelege nici acum cuvîntul ma-

relui Petru : «Cerurile s-au închegat odinioară din apă şi prin apă ; şi prin apă lumea de atunci a pierit înecată. Iar cerurile de acum sînt ţinute pentru foc, fiind păstrate pentru ziua judecăţii şi pentru pieirea celor necredincioşi» (2 Petru, III, 5—7). Deci cum e cu cunoştinţa de Dumnezeu, aflătoare în creştini, şi cu mîntuirea prin ea ? Este ea prin cunoştinţa filozofiei sau prin credinţă, care face prin neştiinţă cunoştinţa ei nefolositoare [477]. Dacă e prin cunoştinţă, «s-a făcut deşartă credinţa» şi se desfiinţează făgăduinţa, că «de vei crede cu inima ta în Domnul Iisus, te vei mîntui» (Rom. X, 9). Aşadar nu cel ce are în inimă cunoştinţa făpturilor are din pricina ei pe Dumnezeu, ci cel ce a crezut în inima lui în Domnul Iisus, are sălăşluit în sine, pe Dumnezeu [478], prin credinţa neiscoditoare.

44. Dar să lăsăm acum pe cei ce prin această cunoştinţă n-au cunoscut pe Dumnezeu şi să trecem cu vederea faptul că nu toată cunoştinţa din filozofie este adevărată. Să admitem că toată este adevărată şi să privim la cei ce prin cunoştinţa aceasta a făpturilor au cunoscut pe Dumnezeu [479]. Contemplarea şi cunoaşterea prin acestea

477. Credinţa face nefolositoare sau nelucrătoare pentru mîntuire cunoştinţa filozofică, prin neştiinţa ei care e o vedere mai presus de acea cunoştinţă. Căci ea vede Persoana lui Dumnezeu şi intră în unirea cea mai presus de înţelegere cu Ea, pe cînd filozofia rămîne la lucruri, sau preface persoana în obiect, ca să o poată, chipurile, cunoaşte.

478. Relaţia cu persoana se înfăptuieşte în general prin credinţă, nu prin ştiinţa iscoditoare, care vrea să transforme persoana într-un obiect constituit din detalii multiple. Cu atît mai mult relaţia cu Dumnezeu-Persoană se înfăptuieşte prin credinţa, care o respectă în caracterul Ei personal şi de aceea o experiază în intensitatea ei specifică, în mod simplu şi unitar, găsind în Ea concentrate, vii şi purtate de intenţia iubirii, toate bunătăţile, pe care le caută cunoştinţa prin separarea sau distingerea lor.

479. Sfîntul Grigorie Palama nu socoteşte că toată cunoştinţa din filozofie este greşită. El admite că toată poate fi adevărată. Dar pentru el ea îşi arată adevărul ei cînd din cunoştinţa făpturilor trage concluzia dreaptă despre existenţa lui Dumnezeu.

se numește lege naturală (Rom. II, 14). De aceea încă înainte de Patriarhi, Prooroci și de Legea scrisă, aceasta a chemat din nou neamul omenesc și l-a întors la Dumnezeu, arătîndu-L pe Făcătorul celor ce nu ieșiseră din cunoștința naturală asemenea înțelepților elini. Căci cine, avînd minte și văzînd atîtea feluri vădite de ființe, atîtea puteri contrare și mișcări ce se echilibrează prin opoziție, apoi stabilitatea care aduce și ea un echilibru în acest fel, succesiuni neîntrerupte de porniri contrare, uniri neamestecate prin adversități neîmpăcate, împreunări ale celor distincte și neamestecări ale celor unite ale minților, sufletelor, trupurilor, armonia ce se naște din atîtea lucruri, relațiile și pozițiile statornice, aptitudinile și rînduielile substanțelor, nedesfacerea întregului, — cine, privind cu mintea la toate acestea, cum fiecare persistă în sine, dar se armonizează în chip minunat cu celelalte, nu va cunoaște ca dintr-o icoană și ca dintr-o operă cauzată, pe Dumnezeu ? Și cine, cunoscînd astfel pe Dumnezeu, Îl va socoti un lucru oarecare dintre cele cauzate sau dintre cele ce sînt după chipul Lui ? [480]. El va avea prin aceasta și cunoștința de Dumnezeu din negație. Deci cunoștința făpturilor a întors neamul omenesc la cunoștința de Dumnezeu înainte de Lege și Prooroci. Și acum iar îl întoarce [481]. Căci aproape toată lumea, adică toți cîți nu ascultă de preceptele evanghelice, datoresc numai cunoștinții făpturilor faptul că nu au un alt Dumnezeu decît pe Făcătorul acestei lumi.

45. Deci aceștia numai din cunoștința celor creiate cunosc pe Dumnezeu. Ei sînt cei ce n-au murit legii, prin lege, ca să trăiască viața întru Hristos, mai bine zis cei ce n-au avut niciodată legea lui Dumnezeu. Dar acum cînd Dumnezeu S-a arătat în trup, s-a crezut între nea-

480. Sfîntul Atanasie, *Contra Elinilor* 35—39; P.G. 25, 69—80.

481. Ba azi îl întoarce cu atît mai mult, datorită progresului considerabil al științelor, care au dovedit o uimitoare și complexă raționalitate a naturii.

muri, s-a propovăduit în lume (1 Tim. III, 16) şi legea harului s-a descoperit marginilor pămîntului, cînd «am luat Duhul lui Dumnezeu ca să vedem cele dăruite nouă de la Dumnezeu» (1 Cor. III, 13), cînd am fost învăţaţi de Dumnezeu (Ioan, VI, 45) şi am primit povăţuirile Mîngîietorului după mîngîietoarea făgăduinţă, căci «Acela, zice, vă va învăţa pe voi tot adevărul» (Ioan, XIV, 26) — ca unul ce nu e încă cunoscut — cînd avem «mintea lui Hristos» (1 Cor. III, 16) şi ochi duhovniceşti, tu te întorci iarăşi înapoi, ca să trăieşti sub stihiile acestei lumi ca învăţătoare ? Ce zici ? Noi care «aşteptăm cer nou şi pămînt nou potrivit făgăduinţei» (2 Petru III, 13 ; Apoc. XXI, 1), nu vom înţelege şi nu vom slăvi pe Dumnezeu din acelea în chip supralumesc, ci Îl vom cunoaşte numai din lumea aceasta veche şi schimbăcioasă ? Ba nu numai schimbăcioasă, ci şi stricăcioasă. Căci numind-o pe aceea nouă, a arătat-o pe aceasta veche. Iar tot ce se învecheşte şi îmbătrîneşte merge spre pieire.

46. Dar de unde am învăţat despre această lume nouă şi despre viaţa care nu se învecheşte ? Oare din contemplarea făpturilor, sau de la «Cel rînduit Fiu al lui Dumnezeu în putere, după Duhul sfinţeniei prin învierea din morţi, de la Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rom. I, 4) ? Oare nu unul este Învăţătorul nostru, Hristos (Matei XXIII, 10) ? Deci prin ce cuvinte ale Lui am învăţat despre firea lumii pieritoare ? Oare nu El ne-a poruncit să nu ne numim învăţători pe pămînt ? Cum vom umbla deci noi la elini şi la egipteni, ca să învăţăm de la ei ceva mîntuitor ? Cunoştinţa noastră de Dumnezeu laudă pe Dumnezeu ca Învăţător ; nu înger, nu om, ci Însuşi Domnul ne-a învăţat şi ne-a mîntuit pe noi (Isaia LXIII, 9). Noi nu mai cunoaştem pe Dumnezeu din asemănări (ἐκ τοῦ εἰκότος), iar aşa este cunoştinţa lui Dumnezeu din făpturi. Acum însă «s-a arătat viaţa care

era la Tatăl şi s-a arătat nouă» (1 Ioan I, 2) ; ne-a vestit nouă că«Dumnezeu este lumină şi nici un întunerec nu se află întru El» (1 Ioan I, 5) ; iar pe cei ce au crezut Lui, i-a făcut fii ai luminii (Efes. V, 8). «Şi aşa s-a arătat ce vom fi» ; «că de se va arăta, vom fi asemenea Lui ; pentru că Îl vom şi vedea pe El precum este» (1 Ioan III, 3). Ai iarăşi merinde de bîrfeală : «Precum este, aşa Îl vom vedea pe El». Dar cel ce spune acestea, fiind zidit nemijlocit pe piatra pusă în Sion, este aproape de ea în toate. «Iar cel ce cade pe ea, se va sfărîma şi pe care va cădea, îl va strivi» (Matei XXI, 44).

47. Dar să cercetăm cum argumentează filozoful că nu este vedere (ὅρασιν) mai presus de toate lucrările minţii. Mai întîi vom spune că lucrul acesta despre care vorbim, ştim că este fără nume şi mai presus de nume. Deci dacă numim vedere, ştim că este mai presus de vedere. Iar dacă cineva vrea să-L numească înţelegere (νόησιν), de crede sau ştie prin experienţă că este mai preseus şi de înţelegere, mărturiseşte întocmai ca noi. Aşadar, toate plăsmuirile şi vederile, afirmate sau negate de acela, le lăsăm la o parte ca deşarte şi ca neavînd nici o legătură cu noi şi cu «Cuvîntul» de faţă. Că este însă o vedere mai presus de toată înţelegerea (ὅρασις ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν), acela n-a înţeles, nici n-a crezut. Dar noi l-am ierta şi dacă n-ar înţelege.Căci a înţelege ceea ce e mai presus de minte nu stă în puterea fiinţei noastre şi a străduinţelor ei. Ba l-am primi cu îngăduinţă chiar dacă nu crede, ştiind, potrivit apostolului, «că trebuie să ajutăm celui slab în credinţă» (Rom. XIV, 1). Dar încercarea de a clătina pe cei ce cred şi de a îndrepta împotriva lor şi a adevărului, scrieri de luptă şi silinţa de a sminti în tot felul nu numai pe cei mici (Matei XVIII, 6 ; Marcu IX, 42 ; Luca XVII, 2), ci şi pe cei înaintaţi în virtute şi cuvioşie, cine ar putea-o răbda în tăcere, odată ce s-a hotărît să fie slujitor al adevărului ?

Deci acela n-a înțeles și n-a crezut că este o vedere și o înțelegere mai presus de toată vederea și înțelegerea, fiind mai presus de nume și primind numiri ce rămîn mult în urma ei. El își închipuie că ceea ce socotesc teologii mai presus de minte e teologie negativă, iar aceasta nu e mai presus de minte. Căci se neagă, zice, cele cunoscute, dar nu cele necunoscute. Dar și noi știm că în teologia aceasta cele ce se neagă lui Dumnezeu le înțelege mintea. Deci nici această teologie nu depășește lucrările minții.

48. Dar despre vederea mai presus de minte, n-am putea spune aceasta. Dacă mintea noastră n-ar putea să se depășească pe sine însăși, n-ar fi vedere și înțelegere mai presus de lucrările minții. Dar, odată ce are această putere și numai prin ea se unește propriu-zis cu Dumnezeu, trecînd prin Dumnezeu această putere la lucrare în vremea rugăciunii [482], se poate afirma că este o vedere mai presus de toate lucrările minții, vedere de care zicem că e mai presus de înțelegere. I-ar putea însă spune cineva acesteia și nevedere și neștiință în sens de depășire.

Deci ceea ce nu este mai mult înțelegere decît neînțelegere, cum va fi o parte din cunoștință în general ? [483]. Și cum va fi împărțită după speciile acesteia ? Căci nici ființa n-a împărțit-o vreodată cineva dintre înțelepți, în corp, necorporalitate și supraființime ; nici simțirea, în

482. Mintea are puterea să se depășească, dar numai prin Dumnezeu. Căci prin Dumnezeu această putere a ei trece din potență în act. Fiecare are puterea să cunoască altă persoană, dar numai cînd aceea i se deschide, această putere a ei trece în faptă.

483. După ce a spus mai înainte că cunoștința primită prin lumina dumnezeiască poate fi numită și neștiință, ca una ce depășește cunoștința, acum sfîntul Grigorie adaugă că vederea aceea poate fi numită și nevedere, în sens de depășire a vederii, dar nu de lipsă a înțelegerii, vederii și cunoștinței. Căci în ea sînt date virtual toate cele aduse prin creare la înțelegerea și vederea noastră. De aceea ea nu poate fi pusă sub categoria cunoștinței, prin care se indică în general cunoștința făpturilor ; dar aici nu poate fi socotită contrară cunoștinței, înțelegerii și vederii.

cele cinci simţuri şi în ceea ce e mai presus de simţire. Căci ceea ce e mai presus de fiinţă, cum ar fi sub fiinţă, şi ceea ce e mai presus de simţire nu-i o specie a simţirii, nici ceea ce e mai presus de cunoştinţă o specie a cunoştinţii. Iar că mintea are putere să se depăşească pe sine însăşi şi prin această putere să se unească cu cele mai înalte ca ea, o spune şi Marele Dionisie foarte lămurit. Şi nu o spune numai aceasta, ci o şi arată aceasta creştinilor ca o învăţătură dintre cele mai trebuincioase. «Trebuie, zice, să se ştie că mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a înţelege, prin care vede cele inteligibile, pe de altă parte, unirea care depăşeşte firea minţii şi prin care se leagă cu cele de dincolo de ea» [484]. Întrucît unirea aceasta depăşeşte firea minţii, ea este mai presus de toate lucrările minţii şi nu este cunoştinţă, în sens de depăşire ; iar întrucît este o legătură a minţii cu Dumnezeu, e neasemănat mai înaltă decît puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoştinţă [485].

49. Dar cum argumentează acesta că nu este vedere mai presus de toate lucrările minţii ? «Fiindcă, zice, nu este nimic mai înalt decît teologia prin negaţie». Dar altceva este, o, scumpule, vederea şi altceva teologia (cuvîntarea despre Dumnezeu), întrucît nu este acelaşi lucru a grăi ceva despre Dumnezeu şi a dobîndi şi a vedea pe Dumnezeu. Însă şi teologia negativă este cuvînt. Dar vederile sînt mai presus de cuvînt şi de raţionament. Aceasta a arătat-o cel ce a descoperit cele negrăite (2 Cor. XII, 4). Deci, întrucît şi teologia prin negaţie este cuvînt (şi raţionament), vederea mai presus de cuvînt şi de raţio-

484. *Despre numirile dumnezeeşti* 7, 1 ; P.G. 3, 864 C.

485. Legătura dintre minte şi cele cunoscute de ea are în ea ceva propriu nu numai minţii, ci şi celor cunoscute de ea. Cu atît mai mult, cînd ceea ce cunoaşte e o persoană. Deci în actul de cunoaştere a lui Dumnezeu, care e o legătură a minţii cu Dumnezeu, este şi ceva din Dumnezeu. În felul acesta legătura minţii cu Dumnezeu depăşeşte şi covîrşeşte ca putere legătura minţii cu cele create. Căci din Dumnezeu există mintea şi puterea de a înţelege.

nament este mai presus şi de ea. Deci văzătorii celor mai presus de cuvînt şi de raţionament o întrec şi pe aceasta nu prin cuvînt, ci prin faptă, prin adevăr şi prin harul lui Dumnezeu şi al Duhului care toate le poate şi care ne dă nouă să vedem «cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit» (1 Cor. II, 9).

50. Dar acela neînţelegînd acestea, nici măcar cît de puţin, îşi închipuie că Dionisie mărturiseşte întocmai ca el cînd zice : «Tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu ajunge în întunericul dumnezeiesc, chiar prin faptul că nu vede şi nu cunoaşte, fiind ridicat cu adevărat la ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoştinţă» [486].

Iar în altă parte : «Numai acelora le e cu putinţă să pătrundă în întunericul unde este cu adevărat Cel ce e dincolo de toate, care au depăşit toate şi cele curate şi toate treptele sfintelor înălţimi şi toate luminile dumnezeieşti» [487]. «Dacă intră deci cineva în acest întuneric, zice filozoful, o face prin negarea tuturor celor ce sînt. Deci cea mai desăvîrşită vedere (ἡ τελειοτάτη θεωρία) este întunericul acesta, sau teologia prin negaţie. Căci nimic nu este dincolo de a nu cunoaşte nimic. Deci şi lumina aceea de care grăiţi voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiţi, ca să vă suiţi la teologia şi vederea (θεωριαν) prin negaţie» [488].

486. *Epist.* V ; P.G. 3, 1073 A.

487. *Despre teologia mistică,* 1, 3 ; P.G. 3, 1000 C.

488. Varlaam nu cunoaşte ceva mai înalt decît teologia negativă, care lasă mintea în faţa unui gol, care nu o uneşte cu Dumnezeu. E o teologie prin care raţiunea pune între ea şi Dumnezeu o prăpastie, pe care nici ea, nici Dumnezeu nu o poate umple. Din această mentalitate se explică doctrina catolică despre caracterul creat al graţiei. Omul rămîne chiar în starea de har închis în limitele creaturităţii sale. De aceea nu se vorbeşte în teologia catolică despre îndumnezeirea creaturii. Nici măcar despre Maica Domnului, atît de lăudată în teologia şi pietatea catolică, nu se vorbeşte despre o îndumnezeire a ei. Ea rămîne vîrful creaţiei ca frumuseţe morală, dar şi ea e despărţită de Dumnezeu printr-o prăpastie de neumplut. De aceea Biserica, închisă în ordinea creatului, are şi ea nevoie de un locţiitor al lui Hristos.

Dar noi numim lumina harului aceea despre care zice și Marele Dionisie că «înconjoară totdeauna, în veci și neîntrerupt, pe sfinți, în petrecerea veacului viitor, ca și pe ucenici la atotdumnezeiasca Schimbare la față» [489]. De ce atîta silință meșteșugită de a ne desface de ceea ce ne va lumina veșnic și vom vedea neîncetat atunci, și aceasta nu numai cu simțurile, ci și cu mintea, sau mai vîrtos mai presus și decît acestea, duhovnicește și dumnezeiește, cum am arătat adeseori și pe larg ? De ce atîta meșteșugire și osteneală de a ne desface de Cel mai înalt ca noi, de Cel ce ne unește pe vecie cu cele mai înalte decît mintea, și ne dă să vedem cele mai presus de noi ? Căci precum mintea, unită în chip negrăit cu simțirea, vede cele supuse simțurilor, și precum simțirea își înfățișează simbolic și sensibil cele inteligibile (cunoscute cu mintea), odată ajunsă la perceperea lor prin unirea ei cu mintea, așa și acestea amîndouă (simțirea și mintea), unite cu Duhul, vor vedea lumina nevăzută în chip duhovnicesc, mai bine zis vor conviețui, odată îndumnezeite, veșnic împreună cu ea.

Deci pentru ce atîta silință meșteșugită de a ne face să părăsim lumina care ne va înconjura atunci veșnic, ca să ne bucurăm de vederea (θεωρία) socotită de tine atotdesăvîrșită ? Iar dacă acum putem părăsi și depăși acea lumină, dar atunci nu, veacul de acum e mai înalt decît cel viitor și cu dreptate sînt împătimiți de veacul de acum cei ce se războiesc împotriva luminii celei veșnice și adevărate [490].

51. Dar, oare, Marele Dionisie conglăsuiește cu ei ? Cum ar face-o cel ce a lăudat această lumină mai mult decît toți ? Căci am arătat pe larg în «Cuvintele» scrise de noi mai înainte despre lumina și luminarea dumnezeiască, cum cel ce se împotrivește mai mult ca toți

489. *Despre numirile dumnezeiești* 4 ; P.G., 3, 576 D.

490. Dacă cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu e cea a teologiei raționale negative, iar vederea luminii dumnezeiești e ceva infe-

duşmanilor marii lumini, este luminătorul cel mai strălucitor al lumii din Areopag. Dar revenind şi acum, să vedem cuvintele lui, la care se referă acesta. Scriind acesta slujitorului Dorotei, zice: «Întunericul dumnezeiesc este lumină neapropiată, pentru revărsarea covîrşitoare de lumină mai presus de fiinţă. În acesta ajunge tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu vedea şi de a nu cunoaşte fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoştinţă, cunoscînd tocmai aceea că este dincolo de toate cele cunoscute cu simţurile şi cu mintea (sensibile şi inteligibile)» [491].

Deci, aci zice de acelaşi lucru că e şi întuneric şi lumină, aci că şi vede şi nu vede, aci că şi cunoaşte şi nu cunoaşte. Cum e atunci întuneric această lumină? «Pentru revărsarea covîrşitoare de lumină», zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depăşire (καθ'-ὑπεροχήν), întrucît nu poate fi văzută de cei ce încearcă să se apropie de ea şi să o vadă prin lucrările simţurilor sau ale minţii.

52. Iar fiindcă în Cel neapropiat ajunge tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu, cine este cel ce se învredniceşte să se apropie de Cel neapropiat şi să vadă pe Cel nevăzut? Oare tot cinstitorul de Dumnezeu? Dar numai lui Moise şi celor ca el le-a fost dat să ajungă în întunericul dumnezeiesc. Teologia prin negaţie însă este a fiecărui cinstitor de Dumnezeu. Iar acum după venirea Domnului în trup este şi a fiecărui om, cum s-a arătat mai înainte. Deci lumina aceasta (în sens propriu) şi întunericul acesta dumnezeiesc (în sens de depăşire) e altceva decît teologia prin negaţie şi o depăşeşte pe aceasta în chip neasemănat; să zicem

---

rior ei, atunci vederea acestei lumini în veacul viitor ne va situa pe o treaptă inferioară celei de acum, cînd trăim sub regimul teologiei negative, care e cea mai înaltă, după Varlaam.

491. *Ep. V*; P. G. 3, 1073 A.

atîta cît depăşeşte Moise în vederea lui Dumnezeu pe cei mulţi [492].

Dar, zice, cel ajuns în lumina aceasta, vede şi nu vede. Cum văzînd, nu vede ? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaşte şi vede. Nu vede în sens de depăşire (ὑπεροχικῶς), nevăzînd prin nici o lucrare a minţii şi a simţurilor. Prin însuşi faptul că nu vede şi nu cunoaşte, adică prin însuşi faptul că a depăşit toată lucrarea cunoscătoare, e ridicat în ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoaştere. Cu alte cuvinte, el vede şi lucrează în chip mai înalt decît omeneşte, ca unul ce a ajuns mai înalt decît omul şi dumnezeu prin har şi este unit cu Dumnezeu şi prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu.

53. Deci, cei ce propovăduiesc numai o contemplare (θεωρίαν) prin negaţie şi dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau vedere (ὅρασιν), iar de această contemplare zic că face parte din cunoştinţa generală şi nu recunosc nici o vedere mai înaltă decît cunoştinţa, pe de altă parte, zic că cei ce ajung prin negaţie la această contemplare, după ei atotdesăvîrşită, nu văd şi nu cunosc nimic în sens propriu, se arată ca unii ce admit mai degrabă o lipsă de cunoştinţă şi de vedere [493]. Prin urmare, au uitat de ei înşişi, declarînd această adevărată neştiinţă în sens de lipsă (a cunoaşterii), mai înaltă decît toată cunoştinţa şi mîndrindu-se că nu ştiu nimic în sensul de lipsă (a cu-

492. Întunericul în care a intrat Moise, fiind una cu lumina cea mai presus de toată înţelegerea, e superior şi el întunerecului teologiei negative raţionale.

493. Cei ce pun pe treapta cea mai înaltă teologia prin negaţie, socotesc că cea mai înaltă cunoaştere este recunoaşterea lipsei oricărei cunoaşteri, cunoaşterea vidului absolut. Refuzînd astfel apofatismul luminii, ca superior teogiei negative, contestă de fapt şi cunoaşterea raţională. Palama se dovedeşte în aceste rînduri un mare dialectician.

noaşterii). Astfel, cei ce nu cred celei mai mari lumini cad şi din lumina cunoştinţei [494].

Şi de fapt, dacă vederea (θεωρία) prin negaţie şi întunericul dumnezeiesc sînt unul şi acelaşi lucru, iar această vedere înseamnă propriu-zis o lipsă a vederii, potrivit cu cei ce zic că dincolo de ea nu mai este vreo vedere dumnezeiască, atunci şi acest întuneric dumnezeiesc este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni. Şi de fapt îi face cu adevărat astfel pe cei ce susţin unele ca acestea.

Aceştia îndrăznesc să spună că pătrund în întunericul mai presus de lumină prin teologia negativă înainte de a se fi lepădat de maica lor egipteancă, cu nume mincinos şi stearpă, prin care zic părinţii că trebuie înţeleasă cultura din afară [495] ; înainte de a cunoaşte curat că vieţuim între două rînduri de adversari şi că trebuie să se alieze cu cei mai buni ; înainte ca, prin aceştia, ei să dea asalt asupra celor răi şi pe unii din aceştia să-i surpe, să-i ucidă şi să-i ciuruiască, iar de alţii să fugă (e vorba adică de toate acelea dintre patimile rele care, avînd o legătură familiară cu noi, ne stăpînesc la început mai tare ca nişte pricini şi ca nişte prezenţe împreună-lucrătoare) ; înainte de a lepăda obişnuinţa cea rea a celor ce scot din puţurile creaţiunii înţelepciunea lui Dumnezeu, adică a înţelepţilor elinilor ; înainte de a locui împreună cu cei ce vieţuiesc în pace unii cu alţii şi nu susţin păreri deosebite sau contrarii, adică cu cei înţelepţi în cele duhovniceşti ; înainte de a-şi supraveghea prin retragere şi linişte oile lor, adică gîndurile lor ; înainte de a se sui la munte, adică în vîrful sufletului ; înainte de a căuta de departe la lu-

494. Numai în lumina cea mare care ne vine din Persoana dumnezească, are un sens şi cunoştinţa, sau aşa zisa lumină a cunoştinţei.

495. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Despre viaţa lui Moise* ; P.G., 44, 329 BC. Tot pasagiul care urmează se resimte de conţinutul acestei opere a sfîntului Grigorie de Nisa. Nu se poate ajunge la vederea luminii lui Dumnezeu fără o purificare, cum se poate ajunge prin speculaţii la formulările teologiei negative raţionale.

mina cea nouă ; înainte de a se apropia, înainte de a auzi și de a lepăda încălțămintea picioarelor, dat fiind că nu e îngăduit de a atinge pămîntul sfînt (Ieșire III, 5) prin alipirea de morți și de cei ce nu sînt cu adevărat mijlocitori ; înainte de a preschimba dreapta făcînd-o engolpion (Ieșire IV, 6), adică de a se scufunda mintea în sine ; înainte de a fi surpat deplin stăpînirea tiranului, prin toiagul care toate le poate, adică prin credință, de a fi trecut cu picioarele peste apa cea sărată a vieții ; înainte de a fi făcut firea noastră amară și înăsprită, în izvor de bucurie mai presus de fire prin rugăciune și fapte plăcute lui Dumnezeu ; înainte de a fi gustat din hrana ce curge de sus și de a nu mai fugi de vrăjmași, ci de a voi mai bine și de a putea să-i izgonească pe toți ; înainte ca, pregătiți prin toate acestea în chip desăvîrșit, să ajungă la sîmbăta nelucrării relelor și să audă și să depășească trîmbițele cu multe sunete și să vadă pe rînd alte lumini cu bogată revărsare — iar acestea sînt slava lui Dumnezeu vestită prin făpturile de multe feluri, apoi propovăduirea prin prooroci, apostoli și părinți, și toate învățăturile despre cele dumnezeiești ; înainte de a împlini toate acestea și de a ajunge cu fruntașii care s-au dedicat lui Dumnezeu, pe vîrful treptelor dumnezeiești și a vedea locul lui Dumnezeu, apoi de a se uni în chip neînțeles cu Dumnezeu însuși, desfăcuți de toate acestea.

Noi însă, cercetînd teologia negativă, cît a fost de trebuință, în «Cuvintele» de mai înainte despre lumină, am arătat că ea este chip al vederii (θεωρίας) aceleia fără formă și împlinite, de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfînt, dar nu e ea însăși acea lumină. De aceea, toți cei ce s-au învrednicit prin credință să primească taina (mînturii) pot să laude pe Dumnezeu prin negație ; dar nu se pot și uni cu El și nu-L pot vedea prin

lumină, decît numai dacă vor primi, prin plinirea poruncilor, puterea mai presus de fire a vederii [496].

54. «Dar cei ce pătrund în întunericul tainic trebuie să părăsească, după Dionisie din Areopag, toate luminile dumnezeiești», zice acesta. «Așadar și însăși lumina dumnezeiască, dacă peste tot există ceea ce spuneți, trebuie lăsată jos. Iar aceasta se constată prin faptul de a nu mai vedea nicidecum nimic ; aceasta este întunericul acela tainic».

Ce spuneți ! În felul acesta numărați între alte multe lumina aceea, care se înveșnicește cu sfinții, slava firii dumnezeiești, frumusețea veacului viitor și statornic, împărăția fără de început și fără de sfîrșit a lui Dumnezeu. Căci Însuși Cel ce a strălucit în ea pe munte a numit așa lumina aceasta. Dar ce zice chiar dumnezeiescul Dionisie ? El zice în «Teologia mistică» lămurit : «Cauza cea una a tuturor se află mai presus de toate și se arată descoperit numai celor ce au străbătut și toate cele sfinte și curate» [497].

Dacă se arată acelora, și aceasta în chip descoperit, cum nu se arată nicidecum ? Iar dacă această arătare este teologia prin negație, și aceasta e singura necuprindere cunoscută, cum afirmați voi, iar această teologie o folosesc și elinii, cum o spuneți și aceasta chiar voi, atunci și ei au depășit toată curăția și însăși lumina dumnezeiască, ipostasul bunătăților viitoare [498]. Vai ! Cunoștința

---

496. Cei ce admit simplu prin credință taina mîntuirii în Hristos pot să laude pe Dumnezeu. Dar la vederea luminii neînțelese nu pot ajunge decît prin primirea puterii de percepere de la Dumnezeu, după împlinirea poruncilor. Căci cuvintele de negare a oricărei însușiri a lui Dumnezeu exprimă numai mărirea Lui, cunoscută din taina întrupării și a mîntuirii. Ele sînt însă numai un chip al luminii neînțelese a luminii Lui, nu însăși realitatea trăită a acesteia.

497. P.G. 3, 1000 C.

498. Dacă teologia negativă e folosită și de filozofii elini, iar prin ea nu cugetă decît necuprinderea lui Dumnezeu, nu și taina Persoanei sau Persoanelor supreme, dar ea e superioară vederii luminii Treimii

înțelepților înebuniți nu numai cuprinde, după tine, dar și depășește făgăduințele bunătăților viitoare.

Dar așa ceva nu ar spune niciodată Dionisie, grăitorul înțelepciunii lui Dumnezeu. Căci el a înșirat îndată, în continuare, luminile dumnezeiești, sunetele cerești și vîrfurile tuturor celor sfinte, care trebuie părăsite. Ele sînt curățirile lui Moise înainte de poalele muntelui Horeb, sunetele ce l-au întîmpinat după poalele muntelui, vederile anticipate ale luminilor, despărțirea de cele multe. Iar vederea de după toate acestea nu e vederea lui Dumnezeu, ci a locului în care ședea. Aceasta înseamnă că tot ce se vede prin lucrarea simțurilor sau a minții sînt oarecare presupuse rațiuni ale celor ce se află sub Cel ce e mai presus de toate și prin care nu numai El însuși, ci și prezența Lui se arată mai presus de toată cugetarea. Așadar vederea locului aceluia depășește și teologia prin negație, sau o arată pe aceasta însăși.

În cazul din urmă, dacă urcarea lui Moise ar fi fost numai pînă la vederea acestui loc, ar fi dogmatizat drept din acestea că nu este nici o vedere mai presus de teologia prin negație. Însă, dat fiind că se desprinde și de vederea acestui loc și pătrunde în întunericul cu adevărat tainic, prin încetarea oricărei lucrări cunoscătoare, în sens de depășire, «unindu-se pe o treaptă mai înaltă cu Cel necunoscut și văzîndu-L și cunoscîndu-L pe Acesta mai presus de minte» [499], cum vor închide vederea din

personale și atotiubitoare, care va învălui pe sfinți în viața viitoare, atunci elinii care neagă Treimea au mai mult decît vor avea sfinții în viața viitoare.

499. După Palama, care redă tradiția părinților răsăriteni, sînt trei etape ale urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu: cunoașterea rațiunilor dumnezeiești ale făpturilor, cunoașterea lui Dumnezeu prin negarea lor și vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină. A doua, teologia prin negație, e numai locul lui Dumnezeu. Prezența însăși a lui Dumnezeu e mai presus decît aceasta. Prima și a doua treaptă de cunoaștere au o oarecare lumină în ele, căci nu sînt cu totul neînțelese. A treia e un întuneric mai presus de aceste lumini, dar în același timp

întunericul dumnezeiesc numai în marginile teologiei şi contemplării (θεωρίᾳ) prin negaţie ? Căci aceasta a privit-o şi înainte de a intra în întunericul mai presus de lumină (supraluminos = ὑπέρφωτον γνόφον), prin locul acela [500]. Deci este vădit că altceva e unirea şi vederea în întuneric ; ea e cu mult mai înaltă decît o asemenea teologie prin negaţie.

55. Dar de ce să înfăţişăm prin cuvinte şi să nu arătăm cu lucrul adevărul sigur al celor spuse de noi ? Oare Moise, desprinzîndu-se de toate lucrurile şi cugetările văzute şi care văd [501] şi depăşind vederea locului şi pătrunzînd în întuneric, n-a văzut în el nimic ? Dar a văzut cortul nematerial, «pe care l-a arătat celor de jos prin imitaţie materială» [502]. Iar acest cort după cuvintele sfinţilor, este Hristos, puterea şi înţelepciunea de sine ipostatică a lui Dumnezeu [503], care fiind nematerială şi necreată prin firea ei a arătat de mai înainte prin cortul mozaic că va primi o dată o alcătuire văzută şi va veni în chip şi fiinţă Cuvîntul cel mai presus de fiinţă şi fără chip, Cortul care e mai presus şi mai înainte de toate şi le cuprinde pe toate ; Cortul în care s-au creat şi se susţin toate cele văzute şi nevăzute ; Cortul care luînd trup, îl va pune pe acesta pentru noi ; şi care fiind Arhiereu înainte de veci, pe urmă se va folosi de Sine ca de un templu

---

un întuneric supraluminos, deoarece pe de o parte această lumină e mai neînţeleasă decît primele două trepte ale cunoaşterii, pe de alta în ea e o cunoaştere mai bogată, mai adîncă, mai nemijlocită a prezenţei lui Dumnezeu.

500. În orice caz, Moise a depăşit şi teologia negativă, sau locul lui Dumnezeu, ca să ajungă la prezenţa Lui supraluminoasă, care se află într-un întuneric supraluminos.

501. Dar mai înainte de a fi ajuns la locul lui Dumnezeu, sau la teologia negativă, a trebuit să se desprindă de toate lucrurile, şi persoanele, ca să nu mai vadă şi să nu mai fie văzut. Căci chiar şi faptul de a fi văzut îl tulbură. Se desprinde şi de cugetările prin care vede.

502. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Viaţa lui Moise* ; P.G. 44, 380 A.

503. *Ibidem*, col. 381 ; 1 Cor. I, 24.

pentru noi [504]. De aceea, Moise, ajuns în întunericul dumnezeiesc, nu a văzut numai cortul nematerial, pe care l-a înfăţişat prin materie, ci însuşi izvorul dumnezeiesc al ierarhiei şi cele ce ţin de ea, cărora le-a dat chip material de multe feluri în preoţia Legii.

Aşadar cortul şi cele ce ţin de cort, preoţia şi cele ce ţin de preoţie sînt simboale sensibile şi perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi înseşi nu erau simboale. «Căci celor ce au străbătut şi cele sfinte şi curate toate, şi pătrund în întunericul tainic, li se arată acelea descoperite» [505]. Cum ar putea fi însă simboale cele ce se arată dezvăluite de orice acoperămînt ?

De aceea şi tălmăcitorul «teologiei mistice» zice la începutul ei : «Treime mai presus de fiinţă, îndreaptă-ne spre vîrful cel mai înalt al celor tainice, unde se află ascunse tainele simple, dezlegate de toate şi neschimbăcioase ale teologiei, în întunericul cel mai presus de lumină» [506]. Mai poate zice deci cineva că în întunericul dumnezeiesc şi dincolo de teologia prin negaţie nu se mai arată nici o vedere mai înaltă ? Sau că toate vederile sfinţilor sînt simbolice ? Şi fiind simbolice se arată uneori, dar nu există niciodată ? Dar Moise a văzut cele ce le-a văzut, vreme de 40 de zile şi tot atîtea nopţi, după Grigorie al Nisei, «împărtăşindu-se sub întuneric de viaţa cea veşnică» [507]. Vederile acelea erau fără formă. Dar

504. Dumnezeu Cuvîntul e Subiectul suprem care cuprinde în Sine prin gîndire şi iubire toate, prin care s-au creat toate şi în care se susţin după creaţie şi se vor aduna la sfîrşit în mod deplin toate. Iar cuprinzîndu-se în El, ca într-un locaş bisericesc şi sfînt, se sfinţesc ele înseşi. Dar Biserica aceasta, fiind în acelaşi timp Subiect, săvîrşeşte prin lucrarea Sa această sfinţire. Ca atare, Hristos e şi Biserică şi Arhiereu. E Biserica şi Arhiereul prin excelenţă şi dinainte de veci.

505. *Despre teologia mistică* I, 3 ; P.G. 3, 1001 A.

506. *Ibidem*, 1 ; P.G. 3, 997 AB.

507. *Despre Viaţa lui Moise* 1 ; P.G. 44, 321 A. Faţă de afirmarea lui Varlaam că lumina văzută de sfinţi nu are consistenţă, ci e o nălucire

atunci cum sînt simbolice [508] ? Apoi ele se vedeau în întuneric. Şi toate cele din întuneric erau «simple, dezlegate de toate şi neschimbăcioase». Dar care dintre simboalele propriu-zise, care sînt împărţite şi sensibile, nu e schimbăcios, nu e compus şi nu e legat de lucrurile create ? [509].

56. Iar fiindcă le vedea, cele ce-i stăteau în faţă erau văzute. Deci cele văzute erau sau lumină sau se aflau în altă lumină. Dar toate cele de acolo erau simple. Aşadar toate acelea erau lumină. Fiindcă le vedea însă după ce se depăşise pe sine însuşi şi ajunsese în întuneric, nu vedea nici prin simţuri, nici cu mintea. Deci acea lumină este de sine văzătoare şi se ascunde în acelaşi sens de depăşire pe cei care nu au devenit fără ochi [510]. Căci cum s-ar

---

care acum se arată, acum dispare, sfîntul Grigorie Palama, bazîndu-se pe sfîntul Grigorie de Nisa, arată consistenţa luminii şi prin durata ei. Căci Moise a privit-o patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi.

508. Un simbol, pe lîngă faptul că e sensibil, trebuie să aibă şi o formă, ca să poată exprima un aspect al vieţii dumnezeieşti sau spirituale. Dar viaţa aceea însăşi e fără formă exterioară, deşi are o structură interioară. Aspectele variate ale structurii ei interioare se trăiesc concentrat şi în intensitate, nu în varietatea de forme exterioare. Lumina dumnezeiască, ca realitate spirituală, e deci şi ea fără formă. Ea se trăieşte în intensitate ca ambianţă spirituală a Persoanelor dumnezeieşti, nu se vede ca formă, deşi în ea se simt structurile Persoanelor supreme.

509. Chiar simplitatea luminii dumnezeieşti văzute arată că ea se trăieşte în intensitate, nu în orizontalitatea justapusă sau în succesiunea schimbăcioasă a formelor. E intensitatea unitară, dar complexă a Persoanei, sau a Persoanelor dumnezeieşti unite prin fiinţă.

510. Dacă ochii şi mintea nu văd prin puterea lor naturală, înseamnă că lumina însăşi se vede pe sine. Lumina este de sine văzătoare. Aceasta arată că e lumina văzătoare a Persoanei lui Hristos, care se întipăreşte ca Subiect văzător în subiectul văzător al credinciosului, făcîndu-i proprie vederea Lui. Ea se ascunde de ochii celui ce o vede în sens de depăşire, adică îi face să nu vadă prin ea înşişi ; sau să vadă ceea ce nu pot vedea prin ei înşişi. De altfel, într-un fel oarecare de sine văzătoare e şi lumina fizică ce ne umple ochii şi se face proprie lor, ca să vadă prin ea, ceea ce n-ar putea vedea fără ea. Deosebirea este că în cazul luminii lui Hristos, vede Persoana însăşi prin acea Persoană. (Lucrul acesta de ase-

vedea în oarecare chip prin lucrarea minții, ceea ce se vede și se înțelege ea însăși pe sine (τὸ αὐτοπτικὸν καὶ αὐτονόητον)? Dar cînd mintea s-a ridicat peste toată lucrarea mintală și se află fără ochi în sens de depășire, se umple de o strălucire mai presus de toată frumusețea, ajunsă în harul lui Dumnezeu, și prin unirea mai presus de minte, avînd tainic și văzînd însăși lumina care prin sine se vede pe sine. Dar cum ? Nu mai este dumnezeirea ascunsă ?, ar putea întreba cineva. Nicidecum. Dumnezeirea nu iese din ascunzimea Sa, dar se dăruiește pe Sine și altora, ascunzîndu-i și pe ei sub întunericul dumnezeiesc [511]. Căci, precum este scris, Moise ajuns singur în acel întuneric nu se mai vedea (Ieșire XXIV, 18). Iar ceea ce e și mai mult, e că, ridicîndu-l pe el mai presus de sine și desfăcîndu-l în chip tainic de sine și așezîndu-l mai presus de toată lucrarea simțurilor și a minții, l-a ascuns pe el de sine însuși — o, minune ! — ca și pe dumnezeiescul Pavel [512]. Astfel, văzînd, ei nu știau, ci se

---

menea se întîmplă în parte în relațiile persoanelor umane). Poate în aceste cazuri ale vieții naturale, avem niște chipuri ale faptului că numai prin lumina lui Hristos, sau prin El însuși vedem lumina Lui, sau Îl vedem pe El.

511. E de remarcat acest răspuns ingenios. Ca în toată dezvoltarea aceasta, și aici se resimte influența sfîntului Grigorie de Nisa, din *«Viața lui Moise»*. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, căci nu se raționalizează la nivelul nostru, nu se face înțeles în sens banal, obișnuit. Ci ridică în întunericul depășitor al existenței Sale plină de mister și grea de plenitudine, pe cel înduhovnicit. Acesta cunoaște sau înțelege acum neînțelesul ca atare, sau ceea ce-i mai presus de înțelegerea obișnuită. El se află în întunericul neînțeles sau mai presus de înțelegere al luminii supraevidente. Acela are acum în el ceva ce-l face pe el însuși neînțeles de ceilalți, ascuns în întunericul misterului care îl depășește, întuneric care e în același timp supraluminos.

512. Ba chiar sie însuși își apare neînțeles, ascuns în întunericul depășitor al misterului, întuneric supraluminos. Cu cît se reduce omul pe sine mai mult la procese biologice, cu atît își apare mai înțeles, dar în același timp nu înțelege nimic din ceea ce este de fapt. Există un întuneric cu pretenția de perfectă cunoaștere (întunericul care reduce realitatea la banal) și există un întuneric al adîncurilor nesfîrșit de bogate

întrebau ce este aceea ce vede ? [513]. Şi iarăşi ceea ce depăşeşte orice covîrşire a uimirii, este că şi în arătarea aceasta negrăită şi mai presus de fire, Acela rămîne ascuns. Şi celor dezlegaţi şi ascunşi de toate nu li-i acopere numai pe ceilalţi toţi, ci şi pe ei înşişi [514]. Iar dovada acestei ascunzimi mai presus de cunoaştere este dorinţa şi cererea şi urcarea lui Moise la o vedere mai clară. Dar şi înaintarea necontenită a îngerilor şi a sfinţilor în veacul cel nesfîrşit la vederi tot mai clare. Deci şi văzînd, chiar prin vedere cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere. Cu cît mai mult nu cunosc deci pe Dumnezeu, care se arată din ei ?

şi de complexe, care tocmai prin recunoaşterea lui oferă o lumină covîrşitoare şi o rezervă de nesfîrşită înaintare în el. Cu cît ne cunoaştem pe noi înşine în mod real mai mult, cu atît ne apărem nouă înşine mai neînţeleşi, mai plini de taină, mai ascunşi nouă înşine; sau invers, cu cît ne apărem nouă înşine mai neînţeleşi, cu atît ne cunoaştem mai bine. Dar aceste adîncuri nesfîrşite ale noastre ni se descoperă nouă cînd trăim în infinitul dumnezeiesc.

513. Moise şi Pavel îşi erau lor înşişi atît de ascunşi în mister, atît de neînţeleşi în vederea ce-o aveau, că nu ştiau cine şi ce este cel ce vede şi ce se vede prin ei. Îşi dădeau doar seama că nu ei sînt cei ce văd, căci ceea ce vedeau şi puterea de a vedea aceea, depăşea puterea lor de vedere. Dar paradoxul e că vederea se săvîrşea prin ei, deci din acest p.d.v. se bucurau ei înşişi de beneficiul vederii. Un subiect străin, care-l depăşea pe al lor în chip nesfîrşit, lucra în subiectul lor, sau îi dădea acestuia puterea să vadă. Subiectul lor era încadrat într-un subiect străin, nesfîrşit superior, dar care nu anula existenţa subiectului propriu. Căci beneficiau de vederea aceea, ca de vederea lor, şi se puteau minuna de o vedere care, nefiind a lor, se făcea a lor.

514. Deşi în vederea aceasta cauza care le-o produce rămîne ascunsă, cei ce-o văd îşi dau seama că ea e o Persoană, e Persoana dumnezeiască, sau supremă, e Acela (ἐκεῖνος). Acela e şi Cel ce vede în ei, nu o putere impersonală. De fapt, dacă numai o putere impersonală ar fi aceea care vede în ei, ea ar deveni a lor, căci numai ei ar fi subiecte şi numai subiectul e conştient că vede. Numai prin faptul că ceea ce vede în ei e o persoană şi anume Persoana supremă, care poate vedea ceea ce nu pot vedea ei, ea dăruindu-le vederea Ei, rămîne totodată Subiect al ei, care respectă caracterul lor de subiecte. Căci un subiect atrăgînd pe celălalt în unirea cu el, nu-l anulează. Subiectul care dăruieşte,

Căci şi ochiul nostru, aţintindu-se la discul soarelui şi văzîndu-l, îl cunoaşte că e mai presus de vedere.

57. Dar nimenea să nu se lipească de această pildă care nu e cu totul potrivită. Numai atîta să înţeleagă că cei ce văd lumina dumnezeiască întru descoperire, cunosc ascunzimea covîrşitoare nu mai puţin, ci cu mult mai mult decît noi care, încercînd să privim necuprinsul firii dumnezeieşti prin simboale, sau prin înţelesurile lor, sau prin negaţiune, cunoaştem că e necuprins.

Căci ştie şi orbul, auzind şi crezînd, că strălucirea soarelui întrece măsura ochilor sensibili ; dar nu ca cel ce vede [515]. Iar cînd soarele e sub pămînt, pot să-l vadă cu mintea nu numai cei ce au experienţa unei vederi sănătoase, ci şi oricare dintre cei ce sînt lipsiţi de ochi, dar ascultă de cei care văd. Şi nu numai atîta, dar cel fără ochi poate să ştie şi aceea că discul soarelui are o strălucire mai presus de vedere ; dar să se împărtăşească şi să aibă acea lumină, este cu neputinţă [516].

---

imprimîndu-se în celălalt, îl şi ajută pe celălalt să înţeleagă ceea ce i-a dăruit, sau măcar iubirea lui manifestată prin acel dar.

515. Conştiinţa că ceea ce se arată ca lumină şi se vede ca atare prin cei ce o văd este o persoană superioară, care chiar ca persoană este izvor nesecat de lumină, deci cu atît mai mult ca Persoana dumnezeiască, o au cei ce beneficiază de vedere, din faptul că doresc mereu să vadă mai mult şi urcă la o vedere tot mai sporită. (Sfîntul Grigorie de Nisa, *Despre viaţa lui Moise* 2; P.G. 44, 376 D—377 A). Dar chiar în conţinutul luminii arătate se vede izvorul ei ca Persoană, aşa cum în lumina ce ne-o comunică un altul, vedem şi simţim că ea e a unei persoane specificate. Prin lumină sînt pus în relaţie cu persoana ce mi-o comunică. Iar persoana îmi face vădită prin lumina ce mi-o comunică un indefinit cu mult mai complex şi mai adînc decît acel pe care i-l bănuiesc în absenţa ei. Aşa şi necuprinsul dumnezeiesc îl trăiesc cu mult mai concret, mai bogat, mai adînc în lumina prin care mi se comunică decît prin golul teologiei negative.

516. Necuprinsul dumnezeiesc e cunoscut şi în momentele de teologhisire negativă raţională, aşa cum e văzut cu mintea soarele şi cînd nu se vede. E cunoscut nu numai de cei ce l-au văzut mai înainte, ci şi de cei ce nu l-au văzut nici odată. Dar cei dintîi îl cunosc pe baza expe-

Tot astfel, deci, a vedea pe Dumnezeu cu mintea şi a-L cunoaşte mai presus de minte prin negaţie se poate întîmpla şi celor ce au experiat pentru scurt timp vederea Lui, ca şi celor ce nu şi-au ridicat spre El ochiul acela mai presus de minte al unirii, dar ascultă de cei ce şi l-au ridicat. Dar vederea celor din urmă nu e unire. Iar cel ce nu crede celor ce văd prin unirea cea mai presus de minte, poate şi el să-L socotească pe Dumnezeu mai presus de minte, dar numai mai presus de puterile sale mintale [517]. Însă cel care a rupt din sufletul său toată legătura cu cele de jos şi s-a dezlegat de toate prin păzirea poruncilor şi prin nepătimirea ce-i vine din aceasta, apoi s-a ridicat peste toată lucrarea cunoscătoare prin

rienţei vederii, pe cînd cei din urmă prin ascultare de aceia. Deci nu numai prin simpla teologhisire raţională. Chiar aceasta are nevoie de credinţă.

517. Continuînd ideea sfîntului Grigorie Palama declară că există o cunoaştere a lui Dumnezeu cu mintea care e cea a teologiei afirmative din făpturi; şi este una mai presus de minte, prin negarea tuturor. În sfîrşit, există o a treia, superioară primelor două, prin unire. Cea prin negarea tuturor e considerată de sfîntul Grigorie Palama şi ea mai presus de minte, pentru că unii beneficiază de ea pe baza experienţei lui Dumnezeu, iar alţii pentru că deşi nu şi-au ridicat ochiul sufletesc mai presus de minte la unirea cu Dumnezeu, ascultă cu credinţă la cei dintîi. Credinţa e şi ea un ochi al vederii mai presus de minte, deşi nu al unei vederi directe, ci mijlocite. Ca atare, făcînd teologia negativă, ea nu rămîne la un simplu exerciţiu raţional, nici nu se opreşte la noţiunea unui absolut impersonal panteist în sens neoplatonic, ci crede în Dumnezeu cel perosnal exprimat prin negaţie. Propriu-zis numai unui Dumnezeu personal I se poate crede. Numai credinţa într-un Dumnezeu personal este propriu-zis credinţă. Ea e un act interpersonal. E un act de încredere, un act moral, un act de iubire. Cel ce crede într-o persoană e într-o relaţie personală cu ea. Credinţa îi vine dintr-o lucrare a acelei persoane asupra ei. Credinţa vede Persoana lui Dumnezeu pentru că e ajutată de o putere mai presus de mintea sa, ce-i vine de la Ea. Sfîntul Grigorie Palama a aruncat o punte între vederea sau trăirea lui Dumnezeu şi teologia negativă raţională, încreştinînd-o pe aceasta, adică ajutînd-o să cunoască pe Dumnezeu nu ca pe un necuprins impersonal, ci ca pe un necuprins personal.

rugăciunea stăruitoare, curată şi nematerială, şi acolo, printr-o unire necunoscută în sens de depăşire, e învăluit într-o strălucire neapropiată, acela singur, devenit lumină şi îndumnezeit prin lumină şi văzînd lumină, cunoaşte, în vederea şi în împărtăşirea de această lumină, şi ceea ce e mai presus de lumină şi neînţeles din Dumnezeu. Acela socoteşte pe Dumnezeu nu numai mai presus de puterea înţelegătoare omenească a minţii — căci sînt şi multe din cele create mai presus de ea — ci mai presus şi de vederea aceea atotsupranaturală, singura prin care se uneşte mintea cu cele ce sînt dincolo de cele ale celor inteligibile «într-o unire dumnezeiască a minţilor mai presus de ceruri» [518].

58. Dar despre acestea s-au spus destule. Reluînd cele mai înainte, spunem că dacă vrea cineva să numească această vedere mai presus de vedere (τὴν ὑπὲρ θέαν ὅρασιν), înţelegere mai presus de toată vederea minţii, nu se deosebeşte întru nimic de noi [519]. Filozoful acesta, socotind că noi numim acest lucru numai «vedere», nu şi «înţelegere neînţeleasă», s-a înfuriat asupra numelui de «vedere» şi înfuriindu-se, dar nu cu o furie vrednică de laudă şi rămînînd la cuvintele acestea, a săvîrşit multe păcate împotriva harului proorocesc. Noi, dînd pe faţă

518. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* 1, 4; P.G. 3, 592 C. Dumnezeu e văzut de cel curăţit de patimi nu numai ca cel mai presus de puterea minţii, căci sînt şi unele creaturi mai presus de puterea minţii omeneşti — de ex. îngerii —, ci ca Cel mai presus de însăşi unirea aceea, prin care mintea se uneşte cu cele mai presus de cele înţelese de minte. Dumnezeu ca Persoană e mai presus de manifestarea Lui luminoasă prin care se uneşte cu mintea. Dar e mai presus în calitate de subiect şi de izvor al manifestărilor Sale şi ca atare e totuşi în ele.

519. Sfîntul Grigorie Palama admite să se spună acestei vederi mai presus de vedere, înţelegere. Dar înţelegere mai presus de lucrarea minţii şi ca atare înţelegere neînţeleasă sau mai presus de înţelegere. Diferenţa între o astfel de vedere şi o astfel de înţelegere e foarte fluidă în planul spiritual. Realitatea înţeleasă e atît de intens trăită încît e ca o realitate sesizată printr-o simţire, ca o realitate pipăită, văzută, auzită spiritual. Se realizează un contact între spiritul nostru şi ea.

trei sau patru din aceste păcate pe scurt, le vom lăsa pe celelalte. Străduindu-se deci acesta să arate că vederea e cu mult mai prejos de înțelegere, zice : «Toate vederile înfățișate de prooroci sînt cu mult mai prejos de înțelegere, fiind plăsmuite, zugrăvite și închipuite prin imaginație».

Că cei mai mulți dintre prooroci au văzut cele mai multe dintre vederi, ridicați în starea de extaz (de ieșire din ei), nimenea nu se îndoiește ascultînd cît de puțin cuvintele lor. Deci ce vom zice ? Oare pătimind un extaz în spre cele mai rele vedeau proorocii pe Dumnezeu ? Cine altul ar spune aceasta, decît cel ce a pătimit un extaz spre cele mai rele ? Dar Însuși Dumnezeu spune că i S-a arătat lui Moise «în chip și nu prin ghicituri» (Numeri XII, 8)[520]. Oare și atunci a pătimit acesta extazul spre cele rele ? Dar ce a văzut și a auzit Moise cînd a rămas în extaz vreme de 40 de zile și s-a împărtășit de viața fără chip sub întuneric (Ieșire XXIV, 18) ? Oare ieșirea din sine spre cele rele ? Cel care scrie acestea a ieșit cu totul din adevăr.

59. Dar păcatul lui este îndoit aici. Căci minte, susținînd că Marele Dionisie cugetă și aici la fel cu el și că declară toate vederile proorocești mai prejos de înțelegere, aducînd din scrisul lui cuvintele : «Dumnezeu se numește de la anumite închipuiri dumnezeiești (ἀπό τινων θείων φαντασμάτων), care luminează pe cei inițiați sau pe prooroci, după alte și alte pricini și puteri»[521]. Dar acesta spune limpede și aici că Dumnezeu S-a arătat «după alte și alte pricini și puteri». Dumnezeu, cum Însuși zice,

520. Dumnezeu i se arată lui Moise «în chip și nu prin ghicituri», în sensul că se arată El însuși și grăiește cu el, «gură către gură» și Moise «vede mărirea Lui» (Numeri XII, 8). Dar aceasta înseamnă o ieșire a lui Moise din sine spre cele mai înalte. Moise e atît de furat de mărirea Persoanei lui Dumnezeu, că nu se mai gîndește la sine, că uită de sine, că «iese din sine». E ceea ce se întîmplă, de altfel, într-un grad mai mic, cînd cineva e furat de farmecul minunat al unui interlocutor omenesc.

521. *Despre numirile dumnezeiești*, 1, 2 ; P.G. 3, 597 A.

«unuia i s-a arătat în vis, altuia în stare de trezvie, adică prin ghicituri ; iar lui Moise în chip şi nu prin ghicituri». Atunci cum au văzut toţi proorocii numai prin puterea imaginativă a sufletului ?

Dar şi imaginaţia (φαντασία) dumnezeiască se deosebeşte mult de imaginaţia noastră omenească. Căci aceea se întipăreşte în latura noastră cu adevărat cugetătoare şi netrupească. Imaginaţia omenească însă se desfăşoară în latura sufletului nostru apropiată de trup [522]. Ceea ce primeşte întipărirea acolo este cea mai din vîrf parte a sufletului raţional ; pe cînd dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufleteşti. Aceasta se întipăreşte în mişcările simţurilor ; acolo, de vrei să afli cine produce întipărirea în puterea cugetătoare a proorocilor, ascultă pe Marele Vasile care zice : «Proorocii au văzut prin aceea că Duhul Se întipărea în partea conducătoare a lor» [523]. Deci Duhul cel Sfînt este Cel ce se aşază în mintea proorocilor şi folosindu-Se de înţelegerea lor ca de o materie, preveşteşte în ea prin Sine cele viitoare, întîi lor şi prin ei nouă [524].

522. Imaginaţia dumnezeiască are caracter spiritual, dar are o structură şi posibilităţi nesfîrşite de a intipări vreuna sau alta din structurile şi din intenţiile Sale în imaginaţia omenească, care cuprinde şi ea în sine structuri şi posibilităţi intenţionale indefinite, care se pot întipări în faţa omului, în ochii lui, în cuvintele lui, în mimica şi în poziţile lui în diferite forme.

523. La Proorocul Isaia ; P.G. 30, 124 B.

524. Duhul Sfînt Se întipăreşte în mintea proorocilor ca Cel ce ştie viitorul şi vrea să vestească din el ceva voit de El. Deci El însuşi vesteşte prin mintea lor ceva anumit, întîi lor, apoi prin ei şi altora. Duhul Sfînt Se imprimă ca Subiect în subiectul proorocului cu una din intenţiile Lui iar prin acesta El ia «forma» minţii, sau mintea se configurează în înţelegerea ei potrivit cu ceea ce-i comunică Duhul Sfînt. Pentru ca să înţeleagă şi să transmită ceea ce-i comunică Duhul, mintea se foloseşte de imaginaţie. Căci imaginaţia dă forme celor mai presus de formă. Dar Duhul însuşi o ajută în această adaptare a imaginaţiei la cele ce i le comunică. Deci există o imaginaţie (virtuală), sau o putere care conduce imaginaţia omenească spre înţelegerea şi transmiterea celor comunicate

Aşa dar, cum mai este această lucrare a Duhului imaginaţie pur şi simplu de acelaşi fel şi de aceeaşi cinste cu imaginaţia noastră ? Şi cum este această imaginaţie mai prejos de înţelegerea noastră ? Mai bine zis, cum nu se arată şi din aceasta că e lumină văzută de minte şi altceva decît înţelegerea ; că e vorba de vederi care nu sînt nici sensibile, nici închipuite, ci cu totul altceva decît cunoştinţa din cugetare ?

60. Dar filozoful aduce şi alt cuvînt al aceluiaşi (Dionisie) care spune : «Îngerul care a modelat vederea, ca să introducă pe cuvîntătorul de Dumnezeu în cele dumnezeieşti». «Şi aici, zice (Varlaam), spunînd : a modelat (διαπλάσας), a arătat că e vorba de imaginaţie. Căci nimic din cîte contemplă mintea prin sine nu se modelează».

Dacă crede deci cineva acestui filozof, va bănui că şi Domniile şi Puterile cereşti pătimesc un extaz inferior înţelegerii (o ieşire spre cele mai jos de înţelegere) şi că vederile lor sînt în chip trupesc şi produse — o, minune ! — ale imaginaţiei. Şi nu numai vederile lor, ci înseşi ipostasurile şi existenţele lor substanţiale sînt atunci asemănătoare închipuirii. Căci, zice acelaşi sfînt în al optulea capitol al «Ierarhiei cereşti», preamărind numele prin care sînt exprimate sfintele Domnii : «Domnia lor e plină de dorul după obîrşia adevărată a domniei lor şi se modelează pe sine şi cele de după sine, cu bunătate, spre o domnie asemănătoare [525]. Dacă, deci, din cîte vede mintea prin sine nimic nu s-a modelat şi toate cele modelate sînt produse ale fanteziei sau lucruri sensibile, şi prin urmare cu mult mai prejos de cele cugetate de noi, atunci asemă-

---

de Duhul şi în Duhul Sfînt. Imaginaţia virtuală dumnezeiască lucrează asupra imaginaţiei omeneşti. Ultima e imprimată de prima. Ele nu mai sînt despărţite, ci prima ia loc şi se actualizează în ultima, arătîndu-se întipărită în ea. Ideea şi expresia de întipărire o foloseşte sfîntul Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de întipărirea voii dumnezeieşti a lui Hristos în voia Lui omenească (*Opusc. theol.* ; P.G., 91, 80 D).

525. *Ierarhia cerească* 8, 1 ; P.G. 3, 237 C.

narea Domniilor şi Puterilor cu Dumnezeu nu se face în planul înţelegerii, ci e trupească şi închipuită şi mai prejos de înţelegerea omenească, ca una ce e plăsmuită. Iar dacă asemănarea lor cu Dumnezeu este astfel, cum ar fi inteligibile (spirituale) după fire ?

61. Dar filozoful deduce acelaşi lucru şi din alt cuvînt al aceluiaşi : «Cînd auzi de îngerul care întipăreşte (modelează = τυποῦντος) vederea, transmiţînd cuvîntătorului de Dumnezeu, după putere, sfînta sa cunoştinţă», «cum nu va fi, zice, vederea întipărită ceva închipuit (plăsmuit) ?».

Dar noi iarăşi îl vom doborî cu ajutorul «Ierarhiei cereşti». «Sfintele cete ale fiinţelor cereşti, zice, modelîndu-se pe ele însele în chip inteligibil (spiritual), spre imitarea lui Dumnezeu şi dorind să-şi modeleze chipul lor cugetător spre asemănarea cu obîrşia dumnezeiască, se împărtăşesc cu drept cuvînt de o mai bogată comuniune dumnezeiască» [526]. Vezi că sînt şi întipăriri inteligibile (τύπους νοητούς)? Cum, deci, bazîndu-te pe numirile acestea, socoteşti că proorocii pătimesc extazul inferior (ieşirea din ei spre cele rele sau de jos) ? Căci eu de la expresiile acestea nu ajung să socotesc vederile proorocilor mai prejos de cugetarea omenească, ci mai presus de mintea noastră ; şi învăţ să cunosc că aceste vederi ale lor sînt asemenea cu ale îngerilor [527]. Căci aceia, fă-

526. *Ierarhia cerească* 4, 2; P.G. 3, 180 A.

527. Varlaam socotea că orice modelare sau întipărire se face într-o materie sensibilă. El nu admitea că se poate produce şi o întipărire a ceva dumnezeiesc în înţelegere; ceea ce se întipăreşte păstrînd caracterul dumnezeiesc, iar ceea ce primeşte întipărirea sau modelarea, pe cel omenesc. De aici Varlaam deduce că tot ce se întipăreşte în minte o coboară pe aceasta pe o treaptă inferioară. Deci însăşi ceea ce se întipăreşte e de caracter inferior, dacă nu e chiar o plăsmuire a minţii, apropiată de formele trupeşti. Sfîntul Grigorie Palama arată, dimpotrivă, că există şi o întipărire a unei realităţi inteligibile şi chiar dumnezeieşti în mintea sau în înţelegerea omenească, fără să o coboare pe aceasta la vederi sensibile. Mintea se modelează sau se întipăreşte de cele dum-

cîndu-se prin curăţie apţi de unirea cu îngerii şi prin întinderea spre dumnezeire împreunîndu-se cu ei, sînt modelaţi şi întipăriţi şi ei de către îngeri, ca şi aceia, de către îngerii mai înaintaţi şi îşi preschimbă chipul lor spiritual spre o înfăţişare de formă dumnezeiască. Iar prin această modelare adîncesc şi-şi cultivă, ca pe un bun al lor, sfînta cunoştinţă coborîtă de acolo. Şi ce e de mirare dacă curăţia prooroocească e modelată de întipăriri asemenea cu cele ale îngerilor ? Căci, fiind împreună-slujitori cu ei în cuvîntarea de Dumnezeu, e recunoscută că poate să primească şi ea însăşi întipărirea lui Dumnezeu [528].

«Căci inima curată, zice, este aceea care îşi înfăţişează mintea lui Dumnezeu fără nici o formă (ἀνείδεον) şi pregătită spre a se imprima în ea întipăririle (modelele) lui Dumnezeu, prin care obişnuieşte El să se facă arătat» [529].

---

nezeieşti în mod duhovnicesc, de ex. de înţelegerea superioară, de bucuria curată, de iubirea pentru tot ce e bun etc. Căci chiar şi îngerii, fiinţe cu totul înţelegătoare, sau netrupeşti, se modelează sau se întipăresc de bunătăţile dumnezeieşti, trăindu-le în ei, făcîndu-se asemenea lor, sau după modelul dumnezeiesc.

528. Slujind lui Dumnezeu ca şi îngerii, proorocul poate primi şi el, ca şi îngerii, înseşi întipăririle lui Dumnezeu (τοὺς τοῦ θεοῦ τύπους). Întipărirea lui Dumnezeu, asemenea celei produsă în îngeri, se arată nu într-o plăsmuire materială introdusă în mintea lor, ci în pornirea de slujire a lui Dumnezeu, asemenea celei a îngerilor. Apelul Persoanei superioare a lui Dumnezeu provoacă în mintea omenească drept răspuns voinţa de slujire. De sigur, că în arătarea ei această pornire de slujire în afară prin trup, trece de la caracterul unei întipăriri spirituale la o formă materială. Dar în minte, sau în înţelegere, sau în suflet, ea nu ia o astfel de formă, ci se manifestă în anumite stări şi tendinţe spirituale ale sufletului. Aceste stări şi tendinţe au şi un caracter de «tip», sau de «model» general pentru alţi oameni. De ex. comportarea smerită, blîndă, reprezintă un «tip» care poate fi imitat de alţii. Astfel orice om are pe de o parte un caracter strict personal, pe de alta, dacă s-au intensificat în el anumite trăsături dominante, devine un «tip» pentru alţii.

529. τοῖς αὐτοῦ ἐνσημαίνεσθαι τύποις, δι'ὧν ἐμφανὴς πέφυκε γίνεσθαι. Textul e luat din Marcu Pustnicul, *Capete despre trezvie* 24; P.G. 65, 1064 B. Vezi şi sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 82; P.G. 90, 1164 A; Filoc. rom. II, p. 199. Întrucît Dumnezeu însuşi se face arătat prin

62. Zaharia al lui Varahia a învățat că și însuși duhul din noi se modelează (πλάττεσθαι) de către Dumnezeu, arătînd fie aducerea din nou a duhului, din ceea ce nu este, la existență, de către Dumnezeu, fie remodelarea și prefacerea lui spre existența cea bună [530]. «Suflarea cuvîntului Domnului peste Israel, zice Domnul, Cel ce a întins cerul și a întemeiat pămîntul și a plăsmuit duhul omului în el» (Zah. XII, 1). Deci ce vom zice : va fi și duhul din noi trup, fiindcă e modelat (plăsmuit) cînd e adus la existență, sau preschimbat ?

Iar Cel ce modelează, fiind rugat, e bun pentru cei ce-L doresc.

Iar cel ce spune că a fost modelat încă pe cînd era copil ca prieten de către pedagogul comun al Pontului (Vasile cel Mare ?) «cu modelarea cea bună și preacu-

---

anumite întipăriri imprimate sufletului, întipăririle acestea există virtual și în El ca intenții de a dezvolta în bine subiectele umane și îngerești, conform modelelor lor din Dumnezeu (logoi). Dumnezeu are aceste «tipuri» în Sine prin însușirile Lui de bunătate, de sfințenie, de dreptate etc. Ele se imprimă în oameni care iau pe Dumnezeu ca model sau se imprimă de «tipurile» Lui într-un fel sau altul, făcînd ca «rațiunile» lor, copii ale rațiunilor dumnezeiești, să se dezvolte pe linia acestor modele. Căci «rațiunile» persoanelor umane cîtă vreme există numai în gîndirea lui Dumnezeu încă se resimt de «modul» în care viețuiește Dumnezeu în eternitate. Cînd ele iau existență concretă, Dumnezeu se comportă față de ele cum se comportă din eternitate față de formele lor gîndite în Dumnezeu, potrivit cu viețuirea Lui în Sine însuși. Ba chiar înseși rațiunile lucrurilor și persoanelor în Dumnezeu sînt un fel de forme virtuale pe care le poate imprima ca Persoană-model, actualizîndu-le, în persoanele care se deschid Lui și se silesc să trăiască conform lor, devenind prin aceasta și ele «tipuri» pentru alte persoane. Dar prin aceste «tipuri» se face cunoscut și simțit Dumnezeu însuși într-o coborîre binevoitoare la oameni.

530. Sfîntul Maxim Mărturisitorul a spus că după ce Dumnezeu ne-a adus la existență (τὸ εἶναι), ne conduce cu conlucrarea noastră la existența cea bună (τὸ εὖ εἶναι) (*Ambigua*; P.G. 91, 1073). Sfîntul Grigorie Palama adaugă că aceasta se face prin plăsmuirea și modelarea duhului nostru personal.

rată», oare laudă şi socoteşte vrednică de dorit şi cere arta modelatoare a trupului [531] ?

Dar cum vine Dumnezeu la toate lucrurile noastre, ca să modeleze inimile noastre în parte, cum zice dumnezeiescul David (Ps. XXXII, 15), dacă nu vom înţelege aici prin inima modelată pe omul din lăuntru ? Iar Moise, petrecînd 40 de zile şi nopţi sub întuneric, în viaţa aceea fără formă, n-a văzut forme (întipăriri dumnezeieşti) ? «Le vei face, zice, toate după forma (κατὰ τὸν τύπον) arătată ţie în munte» (Ieşire XXV, 40) [532]. Deci ce vom zice ? Acela, ajuns în întunericul dumnezeiesc, şi-a ieşit şi el din sine înspre cele de jos şi vedea prin fantezie, fiindcă s-a scris că vedea formă (τύπον)?

63. Dar filozoful care nu recunoaşte nici o deosebire între lucrurile sensibile, şi produsele fanteziei şi între formele (întipăririle) inteligibile şi dumnezeieşti(νοητῶν καὶ θείων τύπων), auzind că Cuvîntătorul de Dumnezeu a luat la cunoştinţă dintre cele văzute, unele sau altele, şi că s-a împărtăşit de vederea modelată de îngeri şi că a fost înălţat la cunoştinţa înţelegătoare a celor ce sînt sau a celor văzute, deduce de aici că «e mai înaltă cunoştinţa decît vederea (κρεῖττον γνῶσις θεωρίας), fiindcă de la aceasta proorocul a fost ridicat la cunoştinţă, nu a fost coborît».

Deci, ar putea zice cineva că toţi cei ce ne tîlcuiesc prin desfăşurarea înţelesul cuvintelor dumnezeieşti, ne

531. Sfîntul Grigorie Teologul, Cuv. 43, la Vasile 42; P.G. 36, 509 B.

532. Petrecînd într-o vieţuire fără formă, Moise a «văzut întipăriri dumnezeieşti» (θείους τύπους), de sigur în viaţa aceasta a sa. Căci nu pot fi văzute asemenea forme în ele însele. Deci primind asemenea întipăriri, viaţa lui Moise n-a primit în ea forme materiale. Viaţa fără forme se conciliază cu întipăririle dumnezeieşti în ea. Deşi în minte se imprimă forma (întipărirea) cortului, după care are să facă cortul văzut, totuşi mintea nu ia şi nu primeşte în sine o formă materială. Dar «forma» cortului vine din Dumnezeu, deci există în El, dar şi în El are, ba încă cu atît mai mult, un caracter nematerial. Căci forma acestui cort este însuşi ipostasul Cuvîntului, care le cuprinde pe toate în Sine.

ridică de la cele mai de jos spre ceea ce e mai bun. Deci Domnul, dîndu-ne Evanghelia pe pămînt, ca pe un cuvînt prescurtat, ne-a dat ceva inferior. Iar cei ce o tîlcuiesc ies din Evanghelie și ne ridică la înțelegerea ei ca la ceva mai înalt ? Vai, ce nebunie ! Dar cei ce tîlcuiesc nu se depărtează de cuvintele dumnezeiești. Ci, luînd din ele cunoștința ca din niște izvoare ale cunoștinței și ca dintr-o fîntînă a luminii celei veșnice, ne-o dau și nouă, ridicîndu-ne de la neștiința în care ne aflăm la cunoștință, ca la ceva mai înalt. În asemenea cazuri explicările arată uneori mișcarea, alteori cauza.

Cînd, deci, Sfînta Scriptură spune că proorocul a primit învățătură «din vedere» (ἐκ τῆς θεωρίας), iar că îngerul l-a ridicat de la vedere la învățătură, nu zice că l-a depărtat de la vedere ; ci că proorocul a învățat din acea vedere cele ce nu le cunoștea mai înainte, ca dintr-o cauză a cunoștinței și că îngerul înțelegînd mai bine cele cuprinse în vedere, fiind înger, i-a explicat-o proorocului și l-a ridicat de la neștiință la înțelegere. Deci, neștiința de la care a fost depărtat e inferioară față de cunoștința la care a fost ridicat. Dar vederea care dă cunoștința, vedere pe care o are în sine în chip concentrat după asemănarea cu Dumnezeu, cum nu e mai înaltă decît cunoștința procurată de ea ? [533].

533. Din faptul că vederea se cere tîlcuită Varlaam deducea că tîlcuirea înseamnă ridicarea la înțelegere ca la o treaptă superioară a celui ce vede. Deci, vederea e inferioară înțelegerii. Sfîntul Grigorie Palama afirmă că vederea nu e inferioară cunoștinței, pentru că o cuprinde în ea. Explicarea nu conduce la ceva ce nu e în vedere, ci desfășoară ceea ce este în ea în mod concentrat. Vederea are drept conținut nemijlocit realitatea. Explicarea poate depărta de realitate. Cel ce vede are în vedere realitatea cunoscută în mod nemijlocit și concentrat, are cunoștința realității după asemănarea lui Dumnezeu, care le cunoaște pe toate în mod nemijlocit și concentrat. De aceea, cea mai bună explicare o face cel ce are vederea, sau îngerul care are și el acea vedere și e pe o treaptă mai înaltă în înțelegerea ei. Căci vederea are o adîncime de sensuri care nu poate fi niciodată epuizată, fiind însăși manifestarea lumi-

Trebuia însă ca cel ce a pornit împotriva părinţilor să nu-i lase nici pe prooroci nedispreţuiţi. Căci ei sînt cei dintîi părinţi şi părinţi ai părinţilor în Duh. Deci trebuia că şi aceia să fie părtaşi de jignirea acestora.

64. Dar săturîndu-se şi de lupta împotriva părinţilor şi a proorocilor, cel ce a luat ca pretext pe cei ce au îmbrăţişat liniştirea, spre a se năpusti, ca să zic aşa, împotriva tuturor lucrurilor dumnezeieşti, se face pe urmă pe sine tîlcuitorul de frunte al celor mai tainice cuvinte ale Evangheliei şi pretinde să înveţe cum văd cei curaţi cu inima pe Dumnezeu şi cum vine Fiul împreună cu Tatăl şi-şi face locuinţa la ei (Ioan XIV, 23). «Deci cei curaţi cu inima, zice, nu văd altfel pe Dumnezeu decît prin analogie (prin asemănare), sau după cauză, sau prin negaţie. Iar mai văzător de Dumnezeu este acela care cunoaşte mai multe din părţile lumii, sau pe cele mai înalte. Dar şi mai vîrtos, cel ce cunoaşte mai bine ceea ce cunoaşte. Iar cel mai văzător de Dumnezeu dintre toţi este cel care cunoaşte părţile văzute şi puterile nevăzute ale lumii : atracţiile elementelor spre pămînt şi spre celelalte, şi respingerile tuturor acestora între ele, deosebirile, însuşirile, asocierile, lucrările, atingerile, angrenările, armoniile şi, pe scurt, toate sintezele grăite şi negrăite ale acestui întreg. Căci cel ce poate contempla bine toate acestea poate cunoaşte pe Dumnezeu prin analogie, ca pricină a tuturor acestora. Şi aşezîndu-L mai presus de toate acestea prin negaţie, Îl cunoaşte iarăşi ca fiind mai presus de toate. Fiindcă, zice, numai din lucruri se cunoaşte Dumnezeu. Nu din cele ce nu cunoaşte cineva, ci numai din cele ce cunoaşte, cunoaşte pe Dumnezeu. Aşadar, cu cît cineva cunoaşte mai multe şi mai importante părţi ale lumii create şi în chip mai exact, cu atît se deosebeşte de alţii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Şi însuşi modul cunoaş-

noasă a Persoanei lui Dumnezeu în intenţiile Lui de înveşnicire a făpturii în infinitatea vieţii şi iubirii Sale.

terii lui Dumnezeu prin negație, care pare să disprețuiască cunoștința lucrurilor pentru Dumnezeu, nu poate să se producă fără cunoaștere tuturor lucrurilor. Căci nu putem cunoaște decît negațiile lucrurilor a căror existență o cunoaștem»[534].

65. Vai ce lucruri spune chiar împotriva sa ! Ele nu sînt întru nimic contrare părerilor sale din alte locuri. Căci în altă parte el definește ca om desăvîrșit pe cel ce știe toate. Dacă, deci, cum a declarat și acum, numai negațiile acelora le putem cunoaște și numai negațiile acelora le putem referi la Dumnezeu, a căror înțelegere o avem, Dumnezeu va trebui — o, ce nebunie ! — să fie Cel ce e cunoscut din negația tuturor. Și atunci, sau cunoaște cineva toate cele ce sînt, ca din negația tuturor să cunoască pe Dumnezeu, și acela ni se dă pe sine ca alt dumnezeu — căci numai lui Dumnezeu Îi este dat să cunoască toate — sau, de nu cunoaște ceva, va socoti că aceea este Dumnezeu. Căci ceea ce nu cunoaște, nu poate nega lui Dumnezeu, precum el însuși spune[535]. Și iarăși, dacă cineva numai din cele ce cunoaște, cunoaște pe Dumnezeu în calitate de cauză a lor, pentru toate cele ce scapă cunoștinței lui nu socotește pe Dumnezeu drept cauză[536].

---

534. Avem aici toată doctrina scolastică despre cunoașterea lui Dumnezeu, intrată și în manualele de Dogmatică ortodoxă începînd din sec. XV și pînă aproape de timpul nostru.

535. Dacă, potrivit teologiei negative raționale, numai din negația tuturor celor ce le înțelegem putem cunoaște pe Dumnezeu, sau trebuie să le înțelegem pe toate, ca să cunoaștem pe Dumnezeu prin negarea lor — lucru care nu ne e cu putință — sau ceea ce nu înțelegem aceea e Dumnezeu, întrucît aceea reprezintă pentru noi prin sine negația. Din amîndouă laturile alternativei rezultă o cunoaștere incompletă a lui Dumnezeu, nu una completă cum pretindea teologia negativă, socotind că nu mai are nevoie de o altă cunoaștere a lui Dumnezeu superioară ei. Cunoașterea e concepută în sens cantitativ, nu duhovnicesc.

536. Nici teologia afirmativă nu cunoaște complet pe Dumnezeu. Căci potrivit ei, Dumnezeu e cunoscut numai în calitate de cauză a celor ce se cunosc. În orice caz ea nu oferă o cunoaștere a lui Dumnezeu decît pe baza celor din lume. Căci numai ele sînt cunoscute, sau cunoștibile prin puterile raționale ale noastre. Și nici ele deplin. Deci, nici ea nu poate

Aşa dar puterea dumnezeiască o va măsura cu ceea ce e în lume. Căci el nu cunoaşte mai mult decît ce e în lume [537].

Dar noi, ridicaţi fiind dincolo de cunoştinţă, am fost încredinţaţi că lui Dumnezeu îi este cît se poate de uşor să aducă la existenţă zeci de mii de lumi, nu numai asemănătoare între ele [538], ci şi deosebite. Şi din toate la un loc cunoaştem prin afirmare şi negare pe Dumnezeu. Chiar şi din cele ce nu cunoaştem, cunoaştem puterea Lui nesfîrşit de puternică. Aşa zice Pavel : «Hristos S-a aşezat mai presus decît tot numele, nu numai al celor ce se numesc, adică al celor cunoscute în veacul de acum, ci şi al celor ce se va cunoaşte în cel viitor» (Efes. II, 20—22). Deci şi din cele ce nu erau cunoscute lui, laudă Pavel măreţia lui Dumnezeu. La fel în altă parte a Epistolelor întrebînd : «Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Hristos ?» şi înşirînd toate cele sensibile şi inteligibile, cele de acum şi cele viitoare, adaugă : «Nici vreo altă zidire oarecare nu ne va putea despărţi de iubirea lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 35—39). El trece adică cu privirea de la cele ce sînt la cele ce nu sînt şi vorbeşte despre ele ca şi cînd ar fi. Iar dacă din unul cunoaştem zeci de mii şi din ceea ce e mărginit, puterea nemărginită, cum nu-L vom cunoaşte din cele puţine privitoare la El, pe El în-

---

pretinde că nu există o cunoaştere superioară a lui Dumnezeu. Astfel nici cunoştinţa teologiei negative, nici a teologiei afirmative, deci nici un fel de cunoştinţă raţională nu redă o cunoaştere a lui Dumnezeu care să nu se ceară completată de o cunoaştere superioară ei. Aceasta e cunoaşterea din revelaţie, care implică şi cunoaşterea prin vedere, sau prin experienţă.

537. Afirmarea că Dumnezeu poate fi cunoscut numai din cele din lume înseamnă o îngustare lipsită de respect a lui Dumnezeu, vecină cu panteismul.

538. A cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu înseamnă a cunoaşte că în El sînt posibilităţi pentru nenumărate alte lumi. A-L vedea pe El în lumină înseamnă a înţelege că în El sînt nenumărate sensuri superioare celor pe care ni le arată lumea. Dacă orice persoană umană ar putea face şi alte nenumărate lucruri pe care nu le face, cu atît mai mult Persoana supremă.

treg, cum se zice că din unghii se cunoaşte leul şi dintr-un colţ stofa ? Cum nu vom cunoaşte astfel pe Dumnezeu ca pricinuitor al tuturor şi nu-L vom deosebi prin negaţie de toate şi nu vom adăuga prin credinţă ceea ce depăşeşte cunoştinţa de Dumnezeu din lucruri : că din cele ce nu sînt au fost făcute toate numai cu cuvîntul ? [539].

66. Această cunoştinţă mai presus de înţelegere e comună tuturor celor ce cred în Hristos. Dar sfîrşitul credinţei adevărate, care vine numai din lucrarea poruncilor, nu ne hărăzeşte numai cunoştinţa de Dumnezeu din cele ce sînt, cunoscute şi necunoscute (aici înţelegem prin «cele ce sînt», desigur pe cele create), ci din lumina necreată care este slava lui Dumnezeu şi a lui Hristos Dumnezeu şi «a celor ce au ajuns la ţinta din urmă a chipului lui Hristos» [540]. Căci Hristos va veni în slava Tatălui, iar

539. Deci nu e nevoie de cunoaşterea tuturor pentru a cunoaşte pe Dumnezeu prin afirmare drept cauză a tuturor şi prin negare deosebit de toate. Numai Varlaam ca filozof pretinde că trebuie cunoscute toate pentru a cunoaşte pe Dumnezeu prin afirmare ori negare. Contemplarea lui Dumnezeu ca Cel ce e mai mult decît cauză a tuturor şi contrar lor, o aduce credinţa. Căci *credinţa e o relaţie tainică a omului cu Dumnezeu* ca Persoană, din iniţiativa lui Dumnezeu şi din deschiderea omului. Iar experienţa aceasta a lui Dumnezeu, care se naşte dintr-un fel de vedere, de «lumină» nemijlocită a lui Dumnezeu, vede pe Dumnezeu ca persoană, iar Persoana care a putut crea lumea existentă, e trăită, în libertatea ei, ca una care ar putea crea şi alte lumi nenumărate. Noi, ca oameni nu ne simţim tari decît în relaţia cu o altă persoană, sau cu alte persoane. Căci în ele aflăm un reazim şi o întărire a existenţei noastre cum nu aflăm în lucruri. Cu atît mai mult aflăm acest reazim şi întărire în Persoana supremă. Prin credinţă omul simte că lucrurile toate depind în mod absolut de Persoana supremă, deci că ele au putut fi aduse la existenţă numai cu cuvîntul acelei Persoane. Numai o altă persoană face ca lucrurile existente să acopere un vid. Numai Persoana supremă a putut face ca lucrurile să ia fiinţă din vid, din nimic şi să fie susţinute ca să nu redevină un vid. Însuşi faptul că nu putem intra şi rămînea în relaţie cu Dumnezeu decît prin credinţă, arată că El este Persoană. Sau posibilitatea credinţei noastre stă în faptul că Dumnezeu e Persoană. Căci credinţa e modul prin care intrăm şi rămînem în relaţie cu persoana ca persoană şi deci cu atît mai mult cu Dumnezeu ca Persoană.

540. Dion. Areopag., *Despre numirile dumnezeieşti*, 1, 4; P.G. 3,

«drepţii vor străluci în slava Tatălui lor, Hristos, ca soarele» (Matei XIII, 43) şi vor fi lumină şi vor vedea lumină, care e vederea minunată şi preasfîntă a inimii curăţite. Acum se arată cu măsură şi ca o arvună şi celor ce au străbătut prin nepătimire toate cele sfinte şi prin rugăciune curată şi nematerială toate cele curate. Iar atunci va îndumnezei în chip vădit pe «fiii învierii» (Luca XX, 36), care vor petrece veşnic şi vor fi slăviţi împreună cu Cel ce dăruieşte firii noastre slavă şi strălucire dumnezeiască. Dar slava şi strălucirea nu o au nici cele create în calitate de fiinţă a lui Dumnezeu. Cum ar putea socoti atunci cineva slava lui Dumnezeu ca fiinţă a lui ? Căci Dumnezeu, fiind neîmpărtăşibil, nevăzut şi de nepipăit, se face împărtăşibil, încăput şi arătat şi un Duh cu cei ce se roagă Lui cu inima curată, printr-o putere mai presus de fiinţă, în vremea rugăciunii ca vedere, potrivit rugăciunii atottainice şi negrăite către Tatăl nostru comun pentru noi : «Dă lor, zice, ca precum Eu sînt întru Tine şi Tu întru Mine, şi ei să fie întru Noi, una în adevăr» (Ioan X, 21) [541].

---

592 B. Cunoştinţa lui Dumnezeu vine nu numai din cunoaşterea lucrurilor, create, prin afirmarea şi negarea însuşirilor lor la Dumnezeu, ci mai ales din lumina care iradiază din El ca persoană, îndeosebi din Hristos venit ca Dumnezeu cel personal aproape de noi, şi din cei ce au ajuns la desăvîrşirea chipului lui Hristos cel personal în ei. Iar la această stare se ajunge nu prin cunoaşterea raţională, ci prin credinţa în Hristos, ca relaţie personală cu El, şi prin întărirea acestei relaţii prin împlinirea poruncilor, adică a voii Lui care doreşte apropierea între noi şi El, prin acordul voii noastre cu voia Lui.

541. Dumnezeu ni se împărtăşeşte în vremea rugăciunii curate, în ea ne deschidem exclusiv Lui în modul cel mai intens. Atunci ne străluceşte lumina Persoanei Lui într-o vedere şi ni se împărtăşeşte «printr-o putere mai presus de fiinţă». Căci deşi ceea ce ni se împărtăşeşte nu e fiinţa dumnezeiască, totuşi e mai presus de orice fiinţă (creată), sau de ceea ce «este», înţelegînd prin «ceea ce este» tot ce e creat. Împărtăşirea aceasta are loc în «vedere». Căci «în vedere» cel ce vede se întîlneşte nemijlocit cu Cel văzut şi se împărtăşeşte de El. De la Cel văzut vin raze în cel ce vede şi prin raze vine El însuşi ca persoană.

De felul acesta e, deci, vederea lui Dumnezeu pe care numai cei ce s-au învrednicit de sfîrşitul cel fericit o vor vedea în veacul fără sfîrşit, dar pe care au văzut-o şi aici fruntaşii apostolilor pe Tabor, Ştefan cînd era omorît cu pietre, Antonie care se nevoia cu liniştirea, mai bine-zis toţi sfinţii, adică toţi cei curaţi cu inima, cum poate afla cel ce voieşte din cuvintele lor puse în scris, sau din vieţile lor. Ba eu aş spune că nici proorocii şi nici patriarhii n-au rămas fără să guste din această lumină ; mai bine zis, afară de puţine, toate vederile lor şi mai ales cele atotdumnezeieşti nu au fost lipsite de această lumină. Căci altfel de ce ar fi voit să Se închipuie într-o lumină străină Cel ce are lumina veşnică proprie, pe seama celor curaţi cu inima, arătîndu-li-Se în chip tainic, dar totuşi văzut, acum şi în veacul viitor, cum zice şi Marele Dionisie. Aşa fiind deci vederea lui Dumnezeu, cum nu ar făgădui-o pe ea care e veşnică, Cel ce fericeşte pe cei curaţi cu inima, ci le-ar făgădui cunoştinţa din făpturi, pe care o pot avea şi înţelepţii veacului acesta ?

67. Iar că filozoful socoteşte cunoştinţa din făpturi cea mai desăvîrşită vedere, ne-a arătat mai înainte spunînd : «Nimănui nu-i lipseşte nimic din covîrşitoarea mărire a acesteia, dacă a cunoscut părţile văzute ale lumii şi puterile nevăzute».

Dar a deduce prin analogie (prin asemănare) de la operă, la Săvîrşitor şi de la buna întocmire a lumii, la Înţelepciunea cea mai presus de ea, o pot face şi înţelepţii veacului acesta, zice sfîntul Grigorie al Nisei. Iar eu aş spune că şi cei neînţelepţi şi cei necredincioşi (în Hristos), precum vedem şi acum pe toţi barbarii cunoscînd un Dumnezeu făcător al tuturor. Pe Acesta trebuie să-L cunoască în chip necesar şi teologia prin negaţie, odată ce Făcătorul tuturor nu e nimic din cele făcute. Căci oare n-au şi mulţi dintre eretici şi păgîni înţelepciunea veacului acestuia şi înţelegerea lui Dumnezeu care vine din

ea ? Dar oare pe ei îi fericeşte Domnul ? Ce să mai spunem de aceia dintre elini care s-au distins în filozofie cu mult mai mult decît creştinii de acum şi şi-au format gîndirea filozofică pe temeiul cunoştinţei din făpturi ? Oare au dobîndit prin aceasta şi răsplata fericită şi veşnică ; şi încă nu mai puţin, ci chiar mai mult decît toţi, ba chiar mai mult decît cei ce nu au cunoscut nimic altceva decît pe Domnul Iisus Hristos ? Cum doar n-ar fi dobîndit-o cu mult mai mult, dacă Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi ? Şi cum n-ar fi mai văzători de Dumnezeu decît alţii, cei ce cunosc mai multe din făpturi ? Dar noi toţi am cunoscut pe Fiul din glasul părintesc care ne-a învăţat de sus ; şi Însuşi Duhul Sfînt şi însăşi lumina negrăită ne-a arătat nouă pe Cel din Tatăl, mărturisit ca «iubit». Şi Însuşi Fiul ne-a descoperit nouă numele Tatălui Său şi înălţîndu-se la ceruri a făgăduit să trimită la noi pe Duhul, ca să rămînă cu noi în veac. Şi Însuşi Duhul Sfînt venind şi rămînînd în noi, ne-a vestit şi ne-a învăţat tot adevărul. Deci cum Îl cunoaştem pe Dumnezeu numai din făpturi şi nu din cele ce nu le cunoaştem, ci din cele ce le cunoaştem ? [542]. Oare dacă n-a experiat cineva nunta,

542. Fără să conteste cunoaşterea deductivă a lui Dumnezeu din făpturi, ca opere ale Lui, sfîntul Grigorie Palama, urmînd sfîntului Grigorie de Nisa (*La Fericiri* 6 ; P.G. 44, 1269 B), afirmă că aceasta nu e cea mai înaltă cunoaştere a Lui. Căci această cunoaştere o pot avea şi filozofii, ba chiar mai mult decît credincioşii simpli. Dar există o cunoaştere mai înaltă. E cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu prin experienţa prezenţei Lui în lucrări. Chiar cunoaşterea prin credinţă, întrucît acceptă experienţa altora e superioară celei pur deductive. De altfel în credinţa însăşi lucrează Dumnezeu. Cunoaşterea prin experienţă proprie o au cei ce şi-au curăţit inima, adică şi-au deschis larg şi exclusiv fiinţa acestei prezenţe. Unora ca aceştia S-a făcut cunoscut Dumnezeu şi prin Revelaţia mai presus de fire. În experienţa prezenţei lui Dumnezeu e dată în mod nemijlocit Persoana lui Hristos, sau a Persoanelor Sfintei Treimi, care se dezvăluie una pe alta prin iubirea lor maximă în inima noastră. Cunoaşterea aceasta e superioară celei deductive din lucruri, pentru că în Persoană e dat totul, e dată bogăţia şi viaţa ei nesfîrşită, în care se găsesc şi posibilităţile lucrurilor. De ea ne împărtăşim, în momentul întîlnirii, într-un

nu cunoaşte legătura lui Dumnezeu cu Biserica, fiindcă nu are putinţă să facă analogia (asemănarea) cu aceea ? Deci, îi vei sfătui pe toţi să fugă de feciorie ca să afle cunoştinţa de Dumnezeu ? Vei fi însă ruşinat de Pavel, care nefiind căsătorit, a spus cel dintîi că taina aceasta este mare, «dar în legătură cu Hristos şi Biserica» (Efes. V, 32)[543].

68. Dar e vremea să pomenim de acel glas dumnezeiesc care a zis : «Mulţumim Ţie, Tată, Doamne al cerului şi al pămîntului» că unindu-Te pe Tine cu noi şi descoperindu-Te pe Tine nouă prin Tine însuţi, «ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi» (Luca X, 21 ; Matei XI, 25). Pricepuţi sînt cei învăţaţi prin ei înşişi şi în faţa lor. De aceea auzind pe sfinţii Tăi grăind, pe unii îi nesocotesc, iar altora le răstălmăcesc cuvintele ; ba chiar îndrăznesc să falsifice unele din cuvintele lor, ca să înşele pe toţi. De pildă Grigorie al Nisei, tîlcuind ce este vederea (θεωρία) lui Dumnezeu descoperită celor curaţi cu inima, după ce spune că «şi înţelepţii veacului acestuia pot cunoaşte pe Dumnezeu din buna întocmire a lumii», adaugă : «dar altceva mi se pare că spune măreţia Fericirii»[544]. Pornind de aici, aceştia susţin însă ceea ce nu intră în socotinţa aceluia. Iar Marele Dionisie

fel ca de o unitate vie, întreagă, nelimitată, în alt fel ea ne rămîne în infinitatea ei neîmpărtăşibilă, sau ca izvor de împărtăşire continuă şi tot mai sporită.

543. Pe Dumnezeu Îl cunoaştem nu numai din cele ce le cunoaştem despre El din făpturi, sau din experienţă directă, ci şi din cele ce nu le cunoaştem. Oare nu se poate şti despre nunta lui Hristos cu Biserica de către cel ce nu are experienţa nunţii ? Nunta lui Hristos cu Biserica, fiind cu mult mai înaltă decît căsătoria omenească, cineva poate fi ridicat la înţelegerea ei, fără să fi făcut în prealabil experienţa celei omeneşti. Nu trebuie să cunoşti toate lucrurile şi împrejurările create, ca să te ridici la cunoaşterea lui Dumnezeu.

544. *La Fericiri* 6 ; P.G. 44, 1269 B. Şi din acest cuvînt al sfîntului Grigorie de Nisa se vede că părinţii nu resping cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi. Dar ei nu socotesc, ca Varlaam, că aceasta e totul,

Areopagitul, preocupîndu-se de felul cum cunoaştem pe Dumnezeu, odată ce nu e inteligibil nici sensibil, şi răspunzînd prin întrebarea : «oare nu e drept să se spună că fără îndoială nu din fiinţa Sa, ci din orînduirea tuturor Îl cunoaştem pe El ?», pe urmă descoperindu-ne şi cunoştinţa atotdumnezeiască, care e prin unire mai presus de fire, cu lumina mai presus de strălucire şi mai presus de minte şi de cunoştinţă, aceştia lasă la o parte cunoştinţa mai presus de minte, ca nefiind nimic, iar de forma întrebătoare a acelei propoziţii nu se sinchisesc, de parcă n-ar avea nici un rost, ci redau acea propoziţie ciuntită de amîndouă părţile ca şi cînd s-ar susţine prin ea că Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi. N-a fost în stare filozoful să vadă nici atîta că cuvîntul sfîntului se referă aici la cunoştinţa omenească ce aparţine în chip firesc tuturor, nu la cea dăruită de Duhul [545]. Dacă omul, zice, are simţire şi minte, ca puteri naturale de cunoaştere, cum vom cunoaşte prin ele pe Dumnezeu, Care nu e cu putinţă de cunoscut nici prin simţuri, nici prin minte ? Desigur nu altfel decît din făpturile sensibile şi inteligibile. Căci cunoştinţele fiind cunoştinţe ale făpturilor

ca teologia scolastică. Deasupra ei recunosc o cunoaştere a lui Dumnezeu «prin vederea» nemijlocită a Persoanelor dumnezeieşti.

545. *Despre numirile dumnezeieşti* 7, 3 ; P.G. 3, 869 C.—872 B. Dionisie Areopagitul, ca şi sfîntul Grigorie de Nisa, admite o cunoaştere a lui Dumnezeu din făpturi. Dar cu oarecare îndoială. Căci se întreabă : «Oare nu e drept să se spună că Dumnezeu», care «nu e nici sensibil, nici inteligibil», deci nu e cunoscut nici prin simţuri, nici prin înţelegere, «nu se cunoaşte din fiinţa Lui, ci din făpturi ?». Dar ceea ce admite în mod sigur este că pe acest Dumnezeu mai presus de simţuri şi de înţelegere, Îl cunoaştem prin unirea cu El. Varlaam reţine din spusa lui Dionisie numai cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi, admisă de acela cu o oarecare îndoială, transformîndu-i forma întrebătoare a propoziţiei într-o formă certă. Varlaam dezbracă această propoziţie atît de caracterul întrebător, cît şi de faptul că Dionisie vorbeşte în ea de cunoştinţa naturală pentru care au puterea toţi oamenii, nu de cunoştinţa prin Duhul Sfînt de care se împărtăşesc numai cei ce cred în Hristos, dar mai ales cei curaţi la inimă.

şi oprindu-se la marginea făpturilor, din acestea îi arată ele pe Dumnezeu. Dar cei ce nu au numai puterile simţurilor şi ale minţii, ci s-au împărtăşit şi de harul duhovnicesc şi mai presus de fire, nu vor mai cunoaşte numai din făpturi pe Dumnezeu, ci şi duhovniceşte ca pe unul ce e Duh, adică în chip mai presus de simţire şi de minte, ca unii ce au devenit întregi dumnezei şi Îl cunosc pe Dumnezeu în Dumnezeu [546]. Deci prin aceasta (prin unirea minţii cu cele mai presus de ea, n.n.), se înţeleg cele dumnezeieşti, cum spune acelaşi sfînt [547], şi nu prin noi. Adică întrucît am ieşit cu totul din noi înşine şi ne-am făcut întregi ai lui Dumnezeu. Căci este un lucru mai înalt a fi ai lui Dumnezeu decît ai noştri. Aşa se dăruiesc cele dumnezeieşti celor ce s-au unit cu Dumnezeu.

69. Vezi cum ne depărtează de la voinţa de a căuta să cunoaştem pe Dumnezeu din făpturi, descoperindu-ne o altă cunoaştere mai presus de fire, dumnezeiască şi duhovnicească, ce ne vine, după negarea făpturilor, prin unirea cea mai presus de minte ? Căci a spus că prin ea se dăruiesc cele dumnezeieşti şi prin ea se cuvine să fie cunoscute, adică duhovniceşte şi nu după noi, odată ce nu dobîndim cunoştinţa lui Dumnezeu nici prin simţuri, nici prin minte. Pentru că această cunoştinţă este nedesăvîrşită şi se potriveşte numai cugetărilor nedesăvîrşite. Dar ce vrea sfîntul să spună legînd cuvîntul «nu cumva» de cunoştinţa lui Dumnezeu cea după noi ce ne vine din făpturi, cuvînt trecut cu vederea de filozof ca ceva de prisos ? Fiindcă am văzut lumina şi am auzit glasul lui Dumnezeu în chip tainic şi cu ochii şi cu urechile sensi-

---

546. Palama dezvoltă aici în continuare interpretarea dată de el propoziţiei de mai înainte a lui Dionisie. El spune adică : dacă oamenii nu au ca puteri naturale de cunoaştere decît simţurile şi înţelegerea, iar Dumnezeu nu cade nici sub simţuri, nici sub înţelegere, El nu poate fi cunoscut prin aceste puteri naturale decît din făpturi. Dar cei ce primesc pe Duhul ca o putere de cunoaştere mai presus de cele naturale, Îl cunosc pe El în mod nemijlocit, prin unirea cu El.

547. *Ibidem.*

bile, filozofului i s-a părut că poate să spună că Dumnezeu poate fi cunoscut numai din făpturi și prin puterile de cunoaștere ale omului. Dar pentru cei ce pot să prindă înțelesul exact al cuvintelor sfîntului, e vădit că el învață lămurit că numai cunoștința începătoare despre Dumnezeu vine din cunoașterea făpturilor. De aceea a adăugat că «de la aceasta ne suim la Cel ce e dincolo de toate pe o anumită cale și potrivit cu o anumită rînduială după puterea fiecăruia» [548]. De aceea ea a și fost potrivită celor dinainte de Lege, care erau încă prunci în ce privește cunoașterea lui Dumnezeu [549]. Iar de Avraam se spune că de la aceasta și-a luat începutul cunoștinței de Dumnezeu, dar pe urmă nu mai vorbea și nu mai cunoștea pe Dumnezeu prin aceasta. Ce să zicem apoi de Iov, care văzînd mai limpede striga : «Cu auzul urechii Te-am auzit pe Tine mai înainte, dar acum ochiul meu Te-a văzut pe Tine» (Iov XLII, 5). Ce să spunem de Moise care a văzut pe Dumnezeu în întunericul de dincolo de făpturi 40 de zile întregi. De fapt a fost potrivit ca celor nedesăvîrșiți în cunoaștere să li se pună înaintea celor nevăzute a lui Dumnezeu cele arătate ale lumii, precum simțurilor învăluite li s-au dat cunoștințele lui Dumnezeu din Lege prin simboluri sensibile. Sau iarăși, precum sînt unii care s-au împărtășit de o cunoaștere a celor mai desăvîrșite, și mai neacoperită a celor din afară de Dumnezeu, așa sînt și de cei care au privit la cele nevăzute ale lui Dumnezeu, ca Moise, Pavel și cei ca ei, deși pe noi ne călăuzesc spre acelea de la cele pe care le vedem.

71. Dar ce urmărești tu, filozoafe, cu sofismele tale de multe feluri, piezișe și rău ticluite, ca de pildă cu afirmarea că «cel ce știe de vreun lucru că există și are cauză și o putere, trebuie să știe și ce este ceeace este, pe urmă, cauza și apoi și puterea lui». Dacă ar fi zis cineva că

548. *Ibidem*, P.G. 3, 872 A.

549. Teofil al Antiochiei, *Către Autolic* 2, 25.

Dumnezeu nu se cunoaşte nicidecum din făpturi, ar fi avut rost să ceri lucruri ca acestea, răspunsuri la aceste întrebări, răspunsuri cerute de orice ființă rațională. Dar, odată ce noi aşezăm deasupra cunoştinței care e comună tuturor prin fire, cunoştința tainelor lui Dumnezeu ce vine prin Duhul, ce-ţi vor folosi ţie, celui ce te împotriveşti ei, răspunsuri ca acestea care ţin de cea mai începătoare cunoştinţă a lui Dumnezeu, care se cîştigă din făpturi ?[550].

Tu însă te-ai obişnuit să te împotriveşti. Deoarece oamenii duhovniceşti spun că există nu numai cunoştinţă, ci şi lumină văzută de minte, tu te sileşti să arăţi pe larg că şi ceea ce se numeşte cunoştinţă e lumină ; şi, împotrivindu-te, socoteşti să-i biruieşti prin aceasta pe toţi. «Fără această cunoştinţă începătoare, nu va fi cineva om raţional, zice, precum nu va fi nici înaintare a celor raţionali spre cele mai desăvîrşite». Desigur, nu va fi cineva bărbat înainte de a fi prunc. Dar dacă a devenit bărbat, a părăsit cele ale pruncului. Iar dacă, bărbat fiind, cugetă cele ale pruncilor şi se laudă cu ele, cum nu se va face de rîs ? Şi cum nu va păţi aceasta cel ce zice că este creştin, dar se îndeletniceşte cu ştiinţele elineşti, ca să culeagă din ele rodul cunoştinţei de Dumnezeu ?[551].

550. Varlaam, în calitate de filozof, cerea ca cei ce afirmau că văd pe Dumnezeu în lumină să răspundă la întrebări care se pun numai în cazul cunoaşterii vreunui lucru creat : ce este substanţa lucrului respectiv, unitatea, cauza şi puterea lui ? Sfîntul Grigorie Palama îi arată că la aceste întrebări s-a răspuns prin faptul că cei ce cunosc pe Dumnezeu în lumină, L-au cunoscut mai înainte din făpturi. Dacă nu L-ar fi cunoscut şi recunoscut din făpturi, Varlaam ar fi putut cere răspuns la aceste întrebări pentru a şti ce este Dumnezeu pe care-L experiază prin «vedere». Dar aşa trebuie să se presupună că în Dumnezeu cel văzut prin experienţă sînt implicate caracterele de care întreabă raţiunea, dar sînt totodată depăşite.

551. Sfîntul Grigorie Palama recunoştea trebuinţa cunoştinţei lui Dumnezeu din făpturi, ca şi trebuinţa de a trece prin ea. Dar o socotea proprie celor încă prunci duhovniceşte. Cei progresaţi duhovniceşte tre-

72. Ce vrei să spui apoi susţinînd că : «Dacă partea raţională a sufletului e bolnavă, nu se poate face înţelegătoare prin hărnicie ?». Bolnavă cu adevărat este raţiunea sufletului aceluia ce socoteşte înţelegerea sa mai vrednică de crezare decît cuvintele Duhului şi nu preţuieşte poruncile dumnezeieşti ca un leac mare şi desăvîrşit al sufletelor. Căci spunea mai înainte că acestea pot curăţi sufletul pe jumătate ; dar acum, desfiinţînd toată puterea lor curăţitoare, a trecut-o pe seama cunoştinţei, spunînd că începutul, mijlocul şi sfîrşitul cunoştinţei de Dumnezeu, al sănătăţii sufletului şi al curăţiei vine de la a şti multe şi tot mai multe şi toate ; şi că nu trebuie să ignorăm nicidecum cele multe, dacă vrem să ajungem peste tot la ceva, ci să dobîndim cunoştinţa enciclopedică despre făpturi, dacă vrem să ne învrednicim de înţelegerile cele asemenea îngerilor, unitare şi neîmpărţite [552].

Aceasta e aşa cum ar zice cineva că cel ce vrea să vadă un semn neîmpărţit, trebuie să-l vadă întîi după părţile lui cele multe, şi unitatea nu se observă făcînd abstracţie de la cele multe, ci numai prin adunarea lor. Dar e ştiut că unul care rezultă din adunare, se poate şi împărţi. Acolo însă e vorba de unul care e fără părţi [553].

buie să se ridice mai sus, la cunoştinţa prin «vedere», prin experienţă. Varlaam o socotea pe cea dintîi ca singura cu putinţă pentru toţi.

552. Întrucît Varlaam condiţiona cunoaşterea lui Dumnezeu de destoinicia cunoaşterii logice a făpturilor şi cum această destoinicie nu o au toţi, raţiunea multora fiind oarecum bolnavă, deducea că de această boală nu se poate tămădui nimeni prin păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin aceasta condamna majoritatea oamenilor la o necunoaştere fatală a lui Dumnezeu, rezervînd-o filozofilor speculativi sau, în cel mai bun caz, şi savanţilor. Era o concepţie de aristocratism intelectual fatal, paralel cu cel social, sau a unei divizări de nereparat a oamenilor în ce priveşte participarea la bunătăţile dumnezeieşti. Palama, conform Sfintei Scripturi, afirma, dimpotrivă, capacitatea tuturor, chiar şi a celor mai simpli de a cunoaşte pe Dumnezeu şi de a participa prin aceasta la El, făcînd aceasta dependentă de voinţa lor de a se curăţi de rău.

553. Varlaam recunoaşte că cunoaşterea lui Dumnezeu trebuie să rezulte dintr-o unificare a cunoştinţelor felurite. Dar această unitate a lor,

Iar eu ştiu, ca unul ce am aflat de la părinţi, ascultînd chiar pe unii din ei şi crezîndu-i, că şi acestea multe şi lumea aceasta sensibilă întreagă, au privit-o nu prin simţuri, nici prin raţionament, ci printr-o putere şi un har propriu minţii îndumnezeite, putere şi har care fac ca cele de departe să fie sub ochi şi cele viitoare le înfăţişează în chip mai presus de fire ca pe unele prezente [554]. Desigur, cuvîntătorul de Dumnezeu din Areopag preamăreşte pe Făcătorul firii şi din cele ce ne aparţin nouă prin fire [555]. Şi aceasta nu e de mirare. Căci numai El este Cel lăudat şi de către cele neînsufleţite şi lipsite de simţuri, neraţionale şi raţionale ; odată ce numai Lui i se cuvine, în chip eminent, închinarea în Duh, de care Însuşi Dum-

---

ca să fie cît mai corespunzătoare cu unitatea bogată a lui Dumnezeu, trebuia să fie după el formată din cît mai multe cunoştinţe. Palama observa că unitatea lui Dumnezeu nu corespunde cu adunarea multor părţi. Căci în cazul acesta ea s-ar putea şi împărţi din nou.

554. Socotind că la Dumnezeu cel Unul omul nu se poate ridica decît prin concentrarea tuturor cunoştinţelor, Varlaam concepea pe Dumnezeu în sensul impersonal al unei unităţi care se şi divide, sau se divide de fapt în forma lumii ; Palama îi opune pe Dumnezeu-Persoană, care e Unul, sau tripersonalitatea Lui, deci o unitate care nu se poate împărţi, deşi poate să se manifeste în indefinite lucrări şi rezultate ale acestor lucrări. După El, Dumnezeu ca Unul e dincolo de unitatea panteistă impersonală a realităţii, deci dincolo de posibilitatea de a fi atins prin unificarea cunoştinţelor. La El se ajunge prin unire cu El în iubire. Unitatea lui Dumnezeu e transcendentă sintezei părţilor creaţiunii, sau cunoştinţelor. E unitatea vie, originară, unitatea indestructibilă a Persoanei. De aceea şi la legătura cu El, se ajunge nu prin unificarea cunoştinţelor, aşa cum la unitatea subiectului nu se ajunge prin adunarea cunoştinţelor despre părţile prin care se manifestă (Dion. Areop., *Despre numirile dumnezeieşti*, 1, 4 ; P.G. 3, 589—592). La această unitate se ajunge printr-un salt, făcut de minte cu ajutorul harului, sau de subiectul uman prin deschiderea activă şi iubitoare a Subiectului dumnezeiesc ; adică întrucît se lasă prins în curentul iubitor ce vine de la acel Subiect, nu prin adunarea multelor aspecte ale realităţii cunoscute prin simţuri şi prin raţionamente (*Despre numirile dumnezeieşti*, 2, 12).

555. Palama recunoaşte că Dionisie admite şi o cunoaştere a lui Dumnezeu din mulţimea variată a făpturilor. Dar mereu mintea trebue să

nezeu a zis că este închinarea cea singura adevărată, singura vrednică de Dumnezeu și singura dorită de Dumnezeu.

73. Dar din cuventele marelui Dionisie, pe care filozoful le-a adus, fără să bage de seamă, împotriva sa însuși, lăsînd pe celelalte, din pricina mulțimii lor, voi aminti numai pe cel din urmă. Acesta zice deci în primul capitol din *Ierarhia bisericească* : «Iar scopul comun al întregii ierarhii este iubirea osîrduitoare de Dumnezeu și de cele dumnezeiești, căreia i se slujește în chip dumnezeiesc și unitar. Și înainte de aceasta, depărtarea deplină și fără întoarcere de la cele contrare, cunoștința celor ce sînt în calitatea lor de existențe (de creaturi), vederea și cunoașterea adevărului celui sfînt, împărtășirea îndumnezeită de desăvîrșirea unitară»[556]. Din acestea, filozoful deduce următoarele : «Ierarhia este lucrul cel mai mare dintre cele date nouă de Dumnezeu. Iar scopul ei este cunoștința celor ce sînt (făpturilor), cum ne învață citatul acesta. Deci cel mai bun lucru din noi este cunoștința celor ce sînt (a făpturilor), adică filozofia».

Ceea ce spune seamănă cu cele spuse de Dionisie după sunetul cuvintelor, dar nu cu înțelesul lor cel sfînt. Căci sfîntul spune că adevărata cunoaștere a celor ce sînt «este depărtarea totală de la cele contrare», adică reținerea de la săvîrșirea celor rele, care trebuie să premeargă lucrării celei sfințite, îndumnezeite și unitare. Căci și cel cucerit și purtat de poftele rele poftește cele ce i se par lui bune, dar arată prin fapte că nu cunoaște ceea ce e cu adevărat bun ; deasemenea cel stăpînit de

depășească această mulțime prin intuiția («vederea») Celui unul ca Persoană, aducîndu-I Lui preamărire ca Făcătorului și Susținătorului tuturor (*Despre numirile dumnezeiești* 1, 5 ; P.G. 3, 593 D.) Nu e aci vorba numai de o adunare a părților creațiunii și a cunoștințelor despre ea, ci de o depășire a lor, prin ridicarea într-un alt plan, la o unitate care e altfel decît unitatea părților lumii.

556. *Ierarhia bisericească*, I, 3 ; P.G. 3, 376 A.

mînie se războieşte cu cel ce se împotriveşte celor ce i se par lui bune şi frumoase ; şi simplu grăind, tot cel ce stăruieşte într-o viaţă rea, stăruieşte într-una care i se pare lui că e bună, dar nu într-una care e cu adevărat bună. Numai cel ce s-a depărtat de cele rele şi a lepădat părerea lui mincinoasă, socoteşte ca rele cele ce sînt cu adevărat rele şi are cunoştinţa adevărată a celor ce sînt (a făpturilor) şi nu pe cea părelnică. De aceea numai depărtarea de la cele rele este cunoştinţă a celor ce sînt în calitatea lor de cele ce sînt (a făpturilor) ; şi ca atare premerge lucrării celei sfinţite, îndumnezeite şi unitare. Iar lucrarea sfinţită, îndumnezeită şi unitară este păzirea poruncilor lui Dumnezeu, care se înfăptuieşte prin fuga de cele rele şi prin iubirea stăruitoare şi osîrduitoare a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti.

Acesta este aşadar, zice, scopul comun al întregii ierarhii : să urască cele contrare poruncilor lui Dumnezeu şi să le iubească pe acestea şi pe Dumnezeu, Care le-a dat, şi, pentru iubirea faţă de El, să trăiască sub ele. Aceasta este cunoştinţa celor ce sînt (a făpturilor), în calitatea lor de cele ce sînt ; aceasta e vederea adevărului ; aceasta e împărtăşirea de desăvîrşire ; aceasta, ospătarea din privirea duhovnicească, care se descopere, potrivit făgăduinţei, şi luminează, îndumnezeieşte şi hrăneşte în chip înţelegător pe tot cel ce, prin curăţia inimii, petrece în ea în chip înţelegător, mai bine zis duhovniceşte.

74. Dar şi el însuşi (Dionisie) se face pe sine vădit că o spune aceasta. Căci ducînd cuvîntul mai departe, dar pe urmă revenind, se face el însuşi tîlcuitor al său pentru cei ce nu vor să înţeleagă cele dumnezeieşti şi încearcă să le strîmbe după părerile lor greşite. «Am spus deci, cu sfinţenie, zice el, că acesta este scopul ierarhiei noastre : asemănarea şi unirea noastră cu Dumnezeu, pe cît e cu putinţă. Iar la aceasta vom ajunge, cum învaţă cuvintele dumnezeieşti, numai prin iubirile şi sfintele lucrări. Căci «cel ce Mă iubeşte pe Mine, zice,

va păzi cuvintele Mele și Tatăl Meu îl va iubi pe el și vom veni la el și Ne vom face sălaș în el» (Ioan IV, 24).

Vezi ce numește cunoștința adevărată a celor ce sînt (a făpturilor) ? Lucrarea poruncilor. Și care este sfîrșitul acestora ? Unirea și asemănarea cu Dumnezeu. Dar de ce a numit această asemănare, iubire ? Pentru că iubirea este plinătatea virtuților ; și pătrunzînd chipul, înfăptuiește asemănarea lui desăvîrșită cu Dumnezeu. Iar prin cuvintele «în chip dumnezeiesc și unitar» și prin «lucrarea sfințită», a arătat păzirea poruncilor, mișcarea exclusivă spre Dumnezeu și spre cele dumnezeiești. Căci binele nu e bine dacă nu se face numai pentru bine. Depărtarea de la rele contrare, cunoașterea celor ce sînt (a făpturilor) și vederea și știința sfințită a adevărului înfățișează, la rîndul lor, ura față de patimi, scîrba de păcat și fuga fără întoarcere de la el.

În sfîrșit, «prin desăvîrșirea unitară» și prin «împărtășirea îndumnezeită de Unul» și «prin privirea care hrănește și îndumnezeiește în chip înțelegător», a arătat cercetarea și sălășluirea dumnezeiescă făgăduită, care desăvîrșește prin unire și hrănește prin vedere, ochiul cel duhovnicesc [557].

75. Dacă deci numai prin păzirea poruncilor vine adevărata cunoștință și unirea și asemănarea cu Dumnezeu, ceea ce numește filozoful cunoștință este o falsă

557. Privirea lui Dumnezeu «hrănește» ochiul duhovnicesc, căci acest ochi asimilează puterea privitoare a lui Dumnezeu cu puterea lui văzătoare, sau lumina lui Dumnezeu cu lumina lui, așa cum lumina fizică de afară întărește puterea văzătoare a ochiului nostru sensibil, sau așa cum o persoană iubită ne ajută să-i vedem frumusețile, prin iubirea care ne-o comunică și care-i pune în evidență aceste frumuseți. Hrănirea aceasta are loc prin unire între credinciosul care vede și Dumnezeu cel privit. Privirea se desăvîrșește prin faptul că devine unitară, adică prin faptul că se concentrează numai la Cel cu adevărat Unul, depărtîndu-se de la cele multe ; prin faptul că în Acel Unul află totul. Această atenție totală spre El e hrănită de iubirea deplină de El și ea implică în sine și ascultarea desăvîrșită de El.

cunoştinţă. El zice limpede de la început : «Din păzirea poruncilor nu e cu putinţă să vină această cunoaştere». Iar puţin mai departe, arătînd de unde vine cunoaşterea aceasta, zice : «De la a nu ignora cele multe, nici raţiunile lucrurilor ; mai bine zis de la a cunoaşte toate şi de la a se sîrgui de a afla tot ce anunţă cineva că ştie, fie el elin sau egiptean, ca să nu fie lipsit de nici una din cele ce s-au spus şi se cunosc despre firea lumii, ca nu cumva prin acea lipsă să ignoreze pe Dumnezeu», odată ce, după el, Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi. El face ceva asemănător cu unul care, auzind că numai cu lucrurile de mîncare se hrăneşte şi susţine trupul, ar zice că cel ce vrea să trăiască, nu trebuie să se lipsească de niciun aliment şi să nu întrerupă a se hrăni nici o zi şi nici un ceas. Unul ca acesta laudă nebunia nefolositoare a meselor bogate şi patima lăcomiei pîntecelui, ca pe ceva cît se poate de necesar vieţii omeneşti, nedorind nimic din cele mai înalte.

Dumnezeu i-a dat, fără îndoială, părţii cugetătoare a sufletului ca materie raţiunile firii, dar ca pe unele ce pot călăuzi spre o cunoştinţă mai înaltă. Noi deci, luînd din ele numai cît ne este de trebuinţă, pe cele de prisos le lăsăm celor ce nu pot primi hrană mai desăvîrşită. Iar dacă aceştia, chiar după ce au trecut de vîrsta copilărească, nu vor să părăsească hrana potrivită pruncilor, noi căutăm să-i smulgem ca pe nişte monştri de la acest sîn al universului, întrucît nu le mai este folositor şi o facem aceasta ca unii ce-l folosim cu cumpătare, odată ce ne-am despărţit de hrana care nu ne mai e potrivită. Ei însă nemaifiind copii, ci desăvîrşiţi în răutate, se ridică împotriva noastră şi rîvnesc mai degrabă să ne tragă şi pe noi în jos la năravul lor, decît să se înalţe ei la măsura cuvenită.

76. De aceea zic că şi Fiul vine cu Tatăl şi-Şi face sălaş în acela «care cunoaşte raţiunile lumii ; căci acela cunoaşte adevărul ; iar Dumnezeu e adevărul şi Tatăl

adevărului. Dar şi tot cel ce cunoaşte se reazimă şi petrece în ceea ce cunoaşte. Deci cel ce are cunoştinţa lucrurilor va fi întemeiat statornic în Dumnezeu. Iar avînd acesta locuinţa neclintită în Dumnezeu, pe drept cuvînt a spus Acela că va veni la el şi-Şi va face sălaş în el. Acesta este, zice, cel ce şi-a făcut şi mintea plină de lumină înţelegătoare». Aceasta este cea mai desăvîrşită cunoştinţă de Dumnezeu a filozofului.

Dar eu aud Evanghelia zicînd că diavolul este mincinos şi tatăl minciuni [558]. Şi ştiu că prin aceeaşi simţire, cunoştinţă şi ştiinţă îmbrăţişăm şi cele contrare. Deci cel ce cunoaşte adevărul cunoaşte şi minciuna. Dacă, aşadar, după cuvintele filozofului, cel ce cunoaşte şi se reazemă şi petrece în ceea ce cunoaşte şi de aceea, după el, cel ce are cunoştinţa lucrurilor este în Dumnezeu şi Dumnezeu în el, atunci şi minciuna şi tatăl minciunii şi-au făcut locuinţă în el, şi acesta are sufletul plin şi de întunericul minţii. Şi de fapt mult întuneric umbreşte sufletul care dă pe faţă asemenea cugetări. Oare cel ce zicea : «Te cunosc pe tine cine eşti : sfîntul lui Dumnezeu» (Marcu I, 24), datorită cunoştinţei acesteia avea în sine şi pe Hristos ? Dar cel ce cunoaşte şi nu face voia lui Dumnezeu, are oare în el sălăşluit statornic pe Dumnezeu ? Cum «se va bate atunci mult ?» (Luca, XII, 47). Hristos spune în Evanghelii că sălăşluirea Lui şi a Tatălui vine din păzirea poruncilor, iar arătarea vine din sălăşluire. Dar acesta socoteşte tocmai pe dos că sălăşluirea vine din ceea ce i se pare lui arătare. Iar despre arătare, dimpotrivă, zice că vine din cunoştinţă, nu din porunci,

558. Varlaam separa strict cunoaşterea lui Dumnezeu şi păzirea poruncilor, sau teologia, de trăire, de curăţie, de împlinirea poruncilor ca semn şi mijloc de întărire a iubirii de Dumnezeu şi de oameni, de curăţire, de sfinţire. El transforma teologia în filozofie teoretică. Aceasta e concepţia care a pus stăpînire pe teologia occidentală, scolastică şi protestantă. Cînd protestantismul a negat valoarea faptelor pe toate planurile, n-a făcut decît să tragă ultima concluzie din raţionalismul teologic al scolasticei.

dintr-o cunoştinţă, despre care a declarat mai înainte că nu vine nicidecum din păzirea dumnezeieştilor porunci. De o astfel de lumină şi adevăr şi-a făcut mintea plină. Ba nu numai că a spus mai înainte de această cunoştinţă că nu poate fi procurată de poruncile dumnezeieşti, ci a numit-o şi filozofie, procurată de disciplinele filozofiei. Prin aceasta a arătat că ea este nebunie la Dumnezeu. Deci, ceea ce mai înainte socotea nebunie, acum declară că e Dumnezeu şi Cuvîntul — Unul-Născut al Tatălui. De o astfel de lumină şi adevăr şi-a umplut mintea sa.

77. Dar, fiindcă prin aceeaşi simţire cuprinzi cele contrare, tu cînd te simţi cald, filozofule ? Cînd trupul tău arde de această calitate a căldurii, sau cînd avîndu-l rece, iei la cunoştinţă contrarul căldurii ? Desigur, atunci simţi căldura în tine, cînd arzi din pricina ei. Deci şi pe Dumnezeu Îl vei avea în tine cu adevărat atunci cînd vei avea în sufletul tău deprinderea dumnezeiască. Iar deprinderea cu adevărat dumnezeiască este dragostea faţă de Dumnezeu. Şi aceasta vine prin lucrarea sfîntă a poruncilor dumnezeieşti. Căci deşi dragostea aceasta e de la începutul lor, ea e şi la mijloc şi la sfîrşit. Fiindcă dragostea este Dumnezeu, Care numai în aceasta Şi-a făgăduit venirea şi sălăşluirea şi arătarea Lui. Deci atunci îţi vei fi de folos şi spre îndreptare şi ţie şi altora cu adevărat, cînd vei dobîndi din împlinirea poruncilor o astfel de stare lăuntrică. Căci acum, prefăcîndu-te că vrei să îndrepţi pe alţii, te-ai vădit ca unul ce-i strici şi-i ponegreşti. Că-i strici în vreme ce te lauzi că-i îndrepţi, va arăta cuvîntul mai limpede în continuarea lui. Dar proba vădită că sub masca îndreptării cauţi mai degrabă să-i ponegreşti, este marea silinţă ce ţi-o dai de a nu lăsa să ne vină sub ochi scrierile tale care ţi se par că sînt spre îndreptarea noastră. E ca şi cînd careva dintre doftori ar spune că a pregătit unui bolnav o băutură foarte folositoare, dar ar opri cu totul întrebuinţarea ei. De aci

s-a vădit că ştiai şi tu de mai înainte ceea ce s-a arătat acum pe faţă, că cele numite de tine leacuri sînt pline de venin. Deci ştiai de mai înainte că nu vei rămîne nedescoperit cînd ni se vor descoperi acestea.

78. Dar, fără să vrei, ne-au venit în mînă aceste scrieri ale tale, la sfîrşitul cărora zici că vrei să slujeşti spre îndreptare în privinţa celor ce ţi le-a spus oarecare dintre prietenii tăi în chip greşit despre cunoştinţa de Dumnezeu. Iar ceea ce a spus în chip greşit prietenul, spui că-i aceasta : «Cei curaţi cu inima ştiu prin sfînta lumină ce apare în ei că este Dumnezeu ; şi că este ca o lumină, mai bine zis ca un izvor de lumină înţelegătoare şi nematerială. Iar cei ce nu s-au urcat pînă la această vedere privesc mereu pe Proniatorul comun : în cele făcute bune, însăşi bunătatea ; în cele făcute vii, însăşi viaţa şi, simplu, în toate, pe Cel ce este toate şi aşezat mai presus de toate».

Iar aceasta, zice filozoful că nu e drept şi îl ştiu pe el că a spus rău de acestea şi altădată. Căci neluînd în seamă cuvîntul «ca» ce s-a adăugat la lumină cu înţelesul de pildă, a declarat că noi spunem că cunoaştem ce fel de lumină este Dumnezeu. Dar odată ce noi am atras atenţia la adausul «izvorul luminii», şi am dedus în mod concentrat că «Dumnezeu este ca izvorul luminii», îl întrebăm ce înţeles are aci cuvîntul «ca» ? Iar el a mărturisit fără să vrea neştiinţa şi a cerut iertare. Căci nu e cu putinţă a-l înţelege altfel decît ca «oarecum ca» [559].

Dar acum a fost prins cu altceva : «Făcîndu-se vădit că zice că chiar celor mai văzători Dumnezeu li se

559. Remarcăm sensul neliteral în care, după sfîntul Grigorie Palama, trebuie înţeleasă lumina văzută de isihaşti şi de sfinţi. Reaua voinţă a lui Varlaam a persistat însă, cu toată explicarea lui Palama, pînă azi în adversarii catolici ai lui Palama şi ai tradiţiei răsăritene despre lumina dumnezeiască pe care o văd sfinţii şi care se vede prin ei. «Prietenul» care i-a spus lui Varlaam acestea se pare că este Palama.

face cunoscut numai din cele ce sînt (din făpturi), cunoştinţa lui Dumnezeu învăţată aci prin arătarea unei lumini înţelegătoare, ca una ce e altceva decît cea din făpturi (din cele ce sînt), nu e nicidecum adevărată».

La aceasta trebuie să răspundem că odată ce s-a făcut vădit prin cele multe de mai sus că Dumnezeu nu se cunoaşte numai din cele ce sînt (din făpturi), ci şi din cele ce nu sînt în sens de depăşire, adică din cele necreate [559bis], dar şi prin lumina veşnică şi aflată mai presus de toate, care acum se dăruieşte în măsura unei arvune celor vrednici, iar în viaţa cea fără de sfîrşit îi va învălui la nesfîrşit, în chip necesar e adevărată şi vederea aceasta ; şi cel ce nu o recunoaşte pe aceasta ca adevărată a căzut din cunoştinţa dumnezeiască.

«Dar toată cunoştinţa lui Dumnezeu, zice, rezultă din cele din jurul Lui, nu din cele ale Lui». Dar unde spunem în cuvîntul nostru că această arătare nu e din cele «din jurul Lui» ? Căci o punem mai presus de cele ce sînt altfel, dar nu spunem nicidecum că este din ceea ce este Dumnezeu. Însă poţi afla pe cuvîntătorii de Dumnezeu punînd şi alte multe vederi mai presus de cunoştinţa de Dumnezeu cea din făpturi. Dar o deosebesc pe aceasta de toate celelalte şi o cinstesc în mod eminent cu numele dumnezeiesc ca pe singura arătare îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

Însă acum trebuie să punem capăt acestui «Cuvînt» prea mult întins, care se rîndueşte în şirul celor scrise pentru a respinge cele spuse de filozof în *Cuvintele despre cunoştinţă.*

559 bis. Aci sfîntul Grigorie Palama precizează care sînt «cele ce nu sînt» prin depăşirea celor ce sînt. Ele sînt cele necreate. Toate acestea «nu sînt» faţă de cele create, care «sînt». *Nu sînt* pentru că sînt mai presus de ceea ce cunoaştem noi care «sîntem», deci sîntem creaţi ca şi ceea ce cunoaştem în mod natural. Nu e vorba deci numai de o teologie negativă teoretică, ci de ceva cu mult mai pozitiv şi mai plin de existenţă decît cele create.

Din cuvîntul sfîntului Ioan Gură de Aur la întîiul mucenic Ştefan [560].

«Nimic n-a nesocotit mucenicul în voinţa de a urma Stăpînului, ci a dovedit şi nerăutatea sufletului şi bărbăţia răbdării. De aceea se învredniceşte şi de vederea dumnezeiască. «Căci privind, zice, la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu» (Fapte VII, 55). Iar cinstea Mîntuitorului este de aşa fel, că mucenicul o pune mai presus de a îngerilor. «Căci privind, zice, la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu» ; a văzut deci nu numai slava şi locul celor nevăzuţi, ci şi pe Însuşi Cel dorit, la Care a privi se tem şi oştile îngereşti (1 Petru I, 12). Căci acolo-şi aţinteşte mucenicul ochiul, unde Heruvimii îşi acoperă feţele ; pe acelea le priveşte, la care Serafimii nu îndrăznesc să caute (Isaia VI, 2). S-a urcat cu vederea la înălţimea nesfîrşită, s-a arătat prin aceasta mai sus decît Îngerii, mai înalt ca Stăpîniile, dincolo de Scaune. Căci îl atrăgea cuvîntul Stăpînului, făgăduit de mai înainte : «Unde sînt Eu, acolo va fi şi diaconul Meu» (Ioan XII, 26). Acesta e cel dintîi diacon al Mîntuitorului, ca şi întîiul mucenic al nevoinţei, pe care văzîndu-l mulţi s-au făcut şi ei mucenici. Căci Ştefan e mult iubit de cei ce se nevoiesc.

De aceea şi strigă cu fapta însăşi, înainte de Pavel : «Faceţi-vă următori Mie, ca şi eu lui Hristos» (1 Cor.XI,1). Căci e cu putinţă şi de folos celor ce voiesc. Şi eu sînt mucenic şi m-am nevoit cel dintîi după Stăpînul şi am privit cel dintîi cele ascunse în cer. Căci am văzut pe Fiul Tatălui şezînd de-a dreapta Tatălui şi am văzut împlinit cuvîntul : «Zis-a Domnul Domnului meu : şezi de-a dreapta Mea, pînă ce voi pune pe duşmanii Tăi aşternut picioarelor Tale» (Ps. CIX, 1; Matei XX, 44; Fapte II, 35; Evrei I, 13).

560. Din Cuvîntul sfîntului Ioan Gură de Aur la întîiul mucenic Ştefan, P.G., LIX, 701 ş.u.

A sfîntului Grigorie Palama

Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare ; sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire.

1. Să cercetăm acum ceea ce spun amîndoi [561] şi ceea ce pare să prezinte o oarecare greutate. Căci zic către noi : «Dacă spuneţi că harul din sfinţi e necreat nu pentru altceva, ci pentru că se împărtăşesc de Dumnezeu, întrucît toate creaturile se împărtăşesc de Dumnezeu — căci prin toate străbate şi tuturor le împărtăşeşte, unora existenţa, altora pe lîngă existenţă şi viaţa simţitoare sau raţională, sau înţelegătoare — harul va fi necreat pe seama tuturor, unora pentru a exista, altora pentru a vieţui, iar altora, pe lîngă acestea, şi pentru a raţiona şi înţelege».

Noi conglăsuind cu sfinţii, nu am voit să le dăm acestora nici o atenţie, apărîndu-ne. Căci în dogmele creştinilor călăuzeşte credinţa nu dovedirea. Dar pentru cei ce ar putea fi înşelaţi de afirmările amăgitoare ale acestora, trebuie să-i întrebăm la rîndul nostru : dacă voi spuneţi că harul din sfinţi e creat pentru faptul că toate cele create se împărtăşesc de Dumnezeu, pentru voi, toate

561. «Amîndoi» trebuie să fie Varlaam şi Achindin. Scrierea aceasta trebuie să dateze din 1342 şi trebuie să fie dintre primele după ce Achindin a preluat lupta împotriva lui Palama, după ce Varlaam, dezaprobat de Sinodul din 1341, a plecat definitiv în Occident. Palama, referindu-se la Achindin, nu uită nici de Varlaam, căci afirmarea despre caracterul creat al harului o luase Achindin de la Varlaam. Scrierea aceasta se cuprinde în ed. Hristou, tom. II, Salonic, 1966, p. 137—163.

se vor numi sfinte şi toată făptura se va îndumnezei de către voi ; vor fi sfinte nu numai cele raţionale, mai bine zis aceia dintre cei raţionali care se împărtăşesc de darul îndumnezeitor al Duhului, ci şi cele neraţionale şi pe lîngă acestea cele neînsufleţite. Şi ce-i dacă unul se împărtăşeşte de existenţă şi de o viaţă mai înaltă decît altul ? Sau dacă şi între sfinţi se poate vedea vreo deosebire ? După judecata ta, pentru tine va fi mai sfîntă albina decît musca şi mioara decît albina şi altele decît mioara şi omul mai mult decît acestea, poate chiar şi Isabela ; şi iarăşi, furnica mai sfîntă decît altă insectă, sau dacă vrei, taurul sau elefantul sau altul dintre animale mai sfînt decît berbecul, iar omul mai sfînt decît acestea, chiar dacă ar fi ca Ahab. Un astfel de sfînt va fi şi cel ce vă atrage pe voi prin dogme vrednice de dispreţ spre astfel de opinii vrednice de rîs [562] şi care e în mod vădit un duşman al Evangheliei lui Hristos [563].

562. Cred că se face aluzie la Varlaam care atrăsese pe Achindin la învăţătura lui.

563. Adversarii lui Palama respingeau argumentul lui, că harul e necreat, pentru faptul că cel ce se împărtăşeşte de el se împărtăşeşte de Dumnezeu, cu argumentul că atunci toate ar trebui să se împărtăşească de harul necreat, pentru că toate se împărtăşesc de Dumnezeu în diferite grade. Palama le răspunde că după această judecată toate ar trebui să fie sfinte în diferite grade. Prin aceasta pune temeiul unei deosebiri cu totul de alt ordin între împărtăşirea de har, de care se bucură oamenii credincioşi, şi între deosebirile împărtăşirilor graduale de bunuri create, de care se bucură diferitele creaturi. Judecata simplistă a lui Varlaam şi a aderenţilor lui punea pe acelaşi plan împărtăşirea de ceva necreat din Dumnezeu însuşi şi împărtăşirile de bunuri create produse de Dumnezeu, prin actele Lui creatoare, adică între împărtăşirea directă şi personală de Dumnezeu şi împărtăşirile indirecte de anumite însuşiri produse prin acte creatoare de bunătatea Lui. E ca şi cînd cineva ar pune pe acelaşi plan faptul că primeşte de la o persoană un lucru făurit de ea, sau o primeşte pe ea însăşi, sau o putere ce iradiază, prin iubire, din ea. Varlaam, ca reprezentant al scolasticei, închidea toată viaţa lumii în ordinea creată.

2. Dacă darul îndumnezeitor al Duhului din sfinţi e creat şi e ceva ca o deprindere [564] sau imitare naturală, cum ne învaţă cel ce umblă printre noi tulburîndu-ne [565], sfinţii nu se îndumnezeiesc mai presus de fire, nici nu se nasc din Dumnezeu (Ioan I, 13), nici nu sînt Duh ca unii născuţi din Duh (Ioan III, 6) şi nu se fac un Duh cu Domnul, ca unii ce sînt alipiţi de El (1 Cor. VI, 13). În acest caz Hristos n-a dat, numai cînd a venit la noi şi numai celor ce cred în numele Lui, putere să se facă fii ai lui Dumnezeu (Ioan I, 12). Căci şi înainte de venirea Lui a existat ea în toate popoarele şi există şi acum în cei credincioşi şi necredincioşi, dacă El este în chip natural în noi.

Dar ascultă pe Cuviosul Maxim, care spune în *Dialogul cu Pyrrhus* : «Şi Moise şi David şi toţi cîţi au primit în ei lucrarea dumnezeiască prin lepădarea trăsăturilor omeneşti şi trupeşti, erau mişcaţi de Duhul lui Dumnezeu» [566]. Şi iarăşi în alt loc : «Chipul urcîndu-se la arhetip şi fiind cucerit de lucrarea dumnezeiască, mai bine zis făcîndu-se dumnezeu prin îndumnezeire, se îndulceşte mai mult de extaz decît de cele ce sînt şi se cugetă în el, pentru harul Duhului ce l-a covîrşit pe el» [567].

3. Deci, cei ce se îndumnezeiesc nu se fac numai mai buni după fire, ci primesc lucrarea dumnezeiască, sau pe Însuşi Duhul Sfînt [568]. Aceasta o spune şi Marele Vasile : «Cînd gîndim la demnitatea proprie a Lui, Îl vedem

---

564. Teologia scolastică începuse să definească harul ca un «habit» (deprindere) creat, chiar dacă îl numea în acelaşi timp habit supranatural.

565. Cel ce făcea aceasta acum, era Achindin, urmaşul lui Varlaam.

566. P.G. 91, 297 A.

567. *Ambigua* ; P.G. 91, 1076 C.

568. Harul ridică pe cei ce-l primesc din ordinea creată, situîndu-i prin comuniunea nemijlocită cu Dumnezeu în ordinea necreată, mai presus de fire.

împreună cu Tatăl şi cu Fiul, iar cînd ne gîndim la harul lucrător în cei părtaşi de El, spunem că este în noi» [569].

Dar dacă este şi în sfinţi ca în toate făpturile, şi ca Dumnezeu, după înţeleptele născociri ale voastre, crează şi în sfinţi sfinţenia, cum le crează pe cele corespunzătoare în toate celelalte, ce nevoie mai era de Hristos şi de prezenţa Lui ? [570]. Ce nevoie mai e de Botezul în El şi de stăpînirea şi de puterea ce ne vine din El ? Ce nevoie mai e de Duhul suflat, trimis şi sălăşluit de la început ? Căci precum era în toate, era şi în noi. Şi va fi şi Dumnezeu, Care îndumnezeieşte, aşa cum creează [571]. Dar Marele Vasile spune limpede : «Dacă Dumnezeu face acelaşi lucru creînd şi născînd, Hristos nu este prin aceeaşi lucrare Creator şi Părinte. Căci e Dumnezeu. Şi nu avem

569. *Despre Sfîntul Duh,* 26, 63 ; P.G. 32, 184 C.

570. E de fapt o teză a teologiei scolastice că Duhul creează harul în noi, deci şi sfinţenia în sfinţi, cum creează cele corespunzătoare în toate creaturile. Sfinţenia nu e o calitate cu adevărat dumnezeiască în sfinţi, ci una tot creată. Sfîntul rămîne şi el închis total în ordinea creatului. Pe drept cuvînt, Palama întreabă pe cei ce susţineau aceasta : dar atunci de ce a mai fost nevoie de întruparea Fiului lui Dumnezeu ? Nu putea creea Duhul Sfînt harul în oameni şi fără înomenirea Fiului lui Dumnezeu ? Sau din învăţătura aceasta scolastică ar urma că şi tot ce e deosebit în umanitatea lui Hristos e creat. Dar atunci de ce S-a mai întrupat Fiul lui Dumnezeu, cînd putea creea într-o umanitate acestea fără să se mai facă El însuşi Subiectul, sau ipostasul umanităţii asumate, fără să-i comunice acesteia energiile Sale necreate ? Dar în umanitatea noastră Duhul lui Hristos face acelaşi lucru ca şi în Hristos ca om : ne face subiecte ale energiilor necreate ale lui Dumnezeu, sau ale lui Hristos. Hristos ne-a scos dintr-o viaţă petrecută exclusiv în graniţele creatului. Concepţia despre harul creat sau face cu neputinţă orice comunicare nemijlocită între Dumnezeu şi lume, sau le confundă în mod panteist.

571. După învăţătura scolastică a lui Varlaam şi Achindin nu e nici o deosebire între lucrarea creatoare şi îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. Totul se îndumnezeieşte prin creare, ceea ce înseamnă că însăşi crearea e naşterea din Dumnezeu. Harul e şi el o putere creată dată celui ce primeşte Tainele. Dar la ce le mai primeşte atunci ? Concluzia e sau închiderea lumii în graniţele hermetice ale creatului, sau un panteism pur.

nevoie de înfierea prin Duhul Sfînt»[572]. «Şi împreună ne-a sculat, zice apostolul, şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti, în Hristos Iisus. Căci în har sînteţi mîntuiţi prin credinţă. Şi aceasta nu de la voi, căci al lui Dumnezeu este darul ; nu din fapte, ca să nu se laude cineva» (Efes. II, 6—8).

Tu însă ne făgăduieşti îndumnezeirea numai din faptele imitării naturale, spunînd că darul îndumnezeitor şi harul dumnezeiesc este imitarea din puterile firii. Dar «de nu are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui» (Rom. VIII, 9) ; şi «Duhul lui Dumnezeu locuieşte întru noi» (*ibid.*) ; şi «toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh» (1 Cor. XII, 13) ; şi «cel ce se lipeşte de Domnul este un Duh» (1 Cor. VI, 17) ; şi «Hristos locuieşte în inimile celor credincioşi prin Duhul» (Efes. III, 16—17) ; şi «ascultînd cuvîntul adevărului, în care am şi crezut, am fost pecetluiţi în Duhul cel Sfînt al făgăduinţei, care este arvuna mîntuirii noastre» (Efes. I, 13—14) ; şi «întru aceasta cunoaştem că rămînem întru El şi El întru noi, că din Duhul Lui ne-a dat nouă» (1 Ioan IV, 13) ; şi «n-aţi luat Duh de robie, ci Duh de înfiere» (Rom. VIII, 15).

4. Iar tu declari că numai de creaturi se împărtăşesc şi numai pe ele le văd şi cei ce, din pricina curăţiei celei mai depline a inimii, văd limpede şi pătimesc strălucirea lui Dumnezeu şi primesc pe Fiul, Care vine să-Şi facă sălaş împreună cu Tatăl întru ei şi să li Se arate pe Sine lor potrivit făgăduinţei. Ce spui, omule ? Socoteşti că Duhul lui Hristos, Duhul lui Dumnezeu, Duhul cel Sfînt al făgăduinţei, arvuna moştenirii sfinţilor, Duhul înfierii,

---

572. Sfîntul Vasile, *Contra lui Eunomie* 4; P.G. 29, 697 A. Dacă îndumnezeirea e una cu crearea, nu mai e nevoie de o lucrare specială a Sfîntului Duh. Dar Duhul Sfînt înfiază pe cei odată creaţi, ridicîndu-i la un plan de viaţă superior, la viaţa comună cu Dumnezeu. El ne ridică din planul creaţiei în relaţia nemijlocită cu Dumnezeu cel personal. El e dovada iubirii libere a lui Dumnezeu faţă de noi, nemailăsîndu-ne să trăim ca simple creaturi ale Lui.

făgăduinţa Duhului, pe care luînd-o Fiul de la Tatăl a dăruit-o celor ce cred în El, Duhul vărsat peste robii şi roabele lui Dumnezeu din Duhul Lui, după proorocul Ioil (Ioil III, 1), e creatură şi imitare naturală şi pe cei ce nu voiesc să hulească ca tine îi declari, umblînd din loc în loc, rău credincioşi ? Nu te ruşinezi omule, de apostolul care zice că «trupurile voastre sînt biserică a Duhului, Care locuieşte întru voi» ? (1 Cor. VIII, 19) ; şi iarăşi : «sînteţi biserica lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi» (1 Cor. III, 16) ? Oare a binevoit vreodată înainte, să cinstească locuinţa robului cu numele de biserică ? Iar dacă e în noi ca în toate, fiecare dintre animalele necuvîntătoare şi dintre fiare şi dintre cele ce se tîrăsc pe pămînt e biserica lui Dumnezeu. Nu mai spun că şi în elinii ce le cinstesc pe acestea şi în ceilalţi cinstitori ai lor. În zadar îi mai laudă în acest caz apostolul pe credincioşi pentru acest fapt şi anume pe cei cercaţi : «Oare nu ştiţi că sînteţi biserica lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi» (1 Cor. III, 16), «de nu cumva sînteţi necercaţi» (2 Cor. XIII, 5).

5. Dar «Îl împărţiţi, zice, pe Duhul dumnezeiesc, spunînd că e subordonat, necreat şi supraordonat, şi măsuraţi pe Dumnezeu, spunînd că unul dintre sfinţi primeşte un har mai mare, altul unul mai mic ; şi aceasta nu e asemănarea cu Dumnezeu ce şi-o cîştigă fiecare prin imitare, ci altceva decît aceasta, care vine de sus şi e dar şi necreat».

Împotriva cui le spui acestea ? Împotriva noastră sau a proorocului, mai bine zis împotriva Dumnezeului proorocilor, Care a spus prin unul din ei : «Voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul», (Ioil XIII, 1) ; şi împotriva apostolului care vorbeşte de: «Împărţirile Duhului Sfînt» (Evrei II, 4) ; şi a lui Dionisie care scrie limpede : «Unul este Cel pe Care toţi cei ce au acelaşi chip Îl doresc, dar din Care nu se împărtăşesc în chip unitar, măcar că este

Unul, ci împarte fiecăruia cele dumnezeiești potrivite lui împreună cu împlinirea după vrednicie»[573].

Deci nu Duhul e împărțit și măsurat, ci mai degrabă El măsoară pe cei ce se împărtășesc, întrucît Se împarte pe Sine fiecăruia după vrednicie, potrivit dreptății Sale mîntuitoare și vindecătoare. Propriu-zis El nu Se împarte, ci luminează neîmpărțit, dar noi nu-L putem cuprinde întreg[574].

6. Acestea s-au scris și despre Pavel pe scurt, cînd i-a vorbit marea lumină, învăluindu-l ca un fulger (Fapte IX, 3 ; XXVI, 13). Iar cei ce au urcat împreună cu Domnul pe munte au văzut slava Lui «nu întreagă, ca să nu piardă, împreună cu vederea, și viața»[575]. Deci nu e numai neîmpărțit Duhul în cei împărțiți, ci îi și unește pe cei ce se împărtășesc după puterea lor, ca o putere unificatoare și-i înalță spre unitatea și simplitatea îndumnezeitoare a Tatălui, Care-i adună. Astfel, ieșind cu bunătate pentru unirea celor proniați și înmulțindu-Se, Duhul rămîne în lăuntrul Său însuși după puterea cea mai presus de fire[576]. Chiar dacă această revărsare și trimitere și înaintare este arătare — «căci fiecăruia i s-a dat arătarea Duhului spre folos» (1 Cor. XII, 7) — se poate spune că Duhul Se împarte, măsurîndu-Și arătarea după măsura celor ce se unesc cu El în chip tainic ? Și dacă

573. *Ierarhia bisericească* 1, 2 ; P.G. 3, 373 B.

574. Taina acestei împărțiri neîmpărțite implică taina caracterului personal al Duhului. Oricine dorește întregimea unitară a persoanei iubite, dar o primește atît cît poate. O primește întreagă, pentru că persoana iubită i se dăruiește întreagă, dar o primește cît poate, pe cît de mare este iubirea lui primitoare. Unul o primește mai mult, altul mai puțin și unul mai mult după un aspect, altul mai mult după un alt aspect, după capacitatea sa de iubire și deci de primire.

575. Stihira a treia de la Litia din 6 august.

576. O asemănare avem în faptul că persoana iese spre cei cu care comunică, dar rămîne, ca izvorul unitar al manifestărilor sale, neîmpărțită în sine însăși, deși în același timp se comunică întreagă prin fiecare manifestare și mai multora deodată.

niciodată nu Se arată în chip desăvîrşit, aceasta fiind tuturor fără de folos, ci depăşeşte în chip nesfîrşit toată arătarea şi înţelegerea, se poate spune că Se împarte şi Se compune din ceva subordonat şi ceva supraordonat ? Nu înţelegeţi, voi cei întru toate înţelepţi, nici faptul că ceea ce se arată, sau se cugetă, sau se împărtăşeşte de Dumnezeu, nu e partea Lui, ca să sufere Dumnezeu vreo împărţire cum ziceţi voi, ci întreg Se arată şi nu Se arată, Se înţelege şi nu Se înţelege, Se împărtăşeşte şi rămîne neîmpărtăşit ? [577].

7. Iar dacă, după Marele Dionisie, «îndumnezeirea este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu» [578], cum am admite că îndumnezeirea este imitare naturală ? Noi avem nevoie de asemănare, ca să fim în armonie cu unirea aceea, prin care se săvîrşeşte îndumnezeirea. Căci fără unire, asemănarea nu ajunge pentru îndumnezeire. Iar asemănarea de care avem nevoie este aceea care ne vine din lucrarea şi păzirea poruncilor dumnezeieşti, care nu se săvîrşeşte numai prin imitarea naturală, ci din puterea Duhului, care ne vine prin sfinţita naştere a noastră din nou de sus şi se întipăreşte în chip negrăit în cei botezaţi. Prin aceasta, cei ce «nu din sînge, nici din voia bărbatului, nici din voia trupului, ci din Dumnezeu s-au născut» (Ioan I, 13), ca nişte copii de curînd născuţi, «pot ajunge la măsura plinătăţii lui Hristos» (Efes. IV, 13). «Nu va cunoaşte ceva din cele primite de la părinţi, nici

577. Afirmării simpliste a adversarului că Dumnezeu sau nu Se arată şi nu se dăruieşte deloc, sau Se arată şi Se dăruieşte întreg, Palama îi opune înţelegerea vie a tainei persoanei, şi a modului dialectic în care ea pe de o parte se arată şi se dăruieşte întreagă, pe de alta nu se poate primi întreagă. Dumnezeu ca Persoană iubitoare Se manifestă şi Se dăruieşte întreg în fiecare lucrare mai presus de fire, dar totodată rămîne neîmpărţit în Sine însuşi, sau rămîne ca întreg neîmpărţit şi neîmpărtăşit. Căci chiar persoana umană se vede şi nu se vede întreagă în orice act şi manifestare a ei, sau se dăruieşte ca întreg şi rămîne ca întreg nedăruit.

578. *Ierarhia bisericească*, 1, 3 ; P.G. 3, 376 A.

nu va lucra cel ce nu are existenţa în chip dumnezeiesc» [579].

Învaţă deci, o, iubitule, că îndumnezeirea e de la început mai presus de fire. Nici la început nu urcă firea de la ea însăşi. Cum ar fi atunci sfîrşitul ei, natural şi creat ? Şi dacă prin începutul propriu ei e mult deasupra imitării naturale, cum va fi, odată desăvîrşită, imitarea naturală ? Botează şi Ioan al lui Zaharia. Dar numai în apă (Matei III, 11 ; Marcu I, 8 ; Luca III, 16 ; Ioan I, 26, 31—33 ; Fapte I, 5 ; XI, 16). Botează şi Iisus, Fiul lui Dumnezeu, dar în apă şi în Duh (Ioan III, 5). Care e adausul ? Numai numele ? Nicidecum. Ci e însuşi harul şi puterea îndumnezeitoare, Însuşi Duhul Sfînt, vărsat în cel botezat, nu după fiinţă, ci după harul care porneşte din El, prin harul sfinţeniei, aflat prin fire în El. Iar dacă acesta este creatură şi noi cei ce ne-am împărtăşit de el, ne-am împărtăşit de ceva creat, cum mai e necreat Duhul Sfînt ? [580].

8. Dar dacă spunem cu Atanasie cel Mare, că «ne facem părtaşi de firea dumnezeiască prin împărtăşirea de Duhul, ar fi nebun cel ce zice că Duhul este din fire creată şi nu din cea a Fiului» [581]. Şi cum Hristos, Fiul lui Dumnezeu, botezînd şi El [582] în credinţă ca şi Ioan, şi sădind în cei botezaţi putere şi har, e Cel «rînduit», după Pavel, adică cunoscut şi mărturisit «Fiul lui Dumnezeu în putere şi după Duhul sfinţeniei şi al învierii» (Rom. I, 4) ?

579. *Op. cit.*, 2, 1 ; P. G. 3, 392 B.

580. În doctrina scolastică reprezentată de Varlaam şi Achindin, harul nu e rază a iubirii ce porneşte din Duhul Sfînt, ci ceva creat. Dar atunci, sau nu porneşte din Duhul, căci în acest caz ar fi creat şi Duhul, sau s-ar pune întrebarea, cum ni se mai dăruieşte prin har în mod special Duhul Sfînt ? Duhul nu mai e în acest caz propriu-zis ca Persoană în harul ce ni se dăruieşte. Nu mai intrăm într-o legătură nemijlocită cu El.

581. *Epist. către Serapion* I, 24 ; P.G. 26, 585 C-588 A.

582. Palama se referă la Ioan III, 22, unde se spune că Iisus boteza şi El. Dar în Ioan IV, 2, se adaugă : «deşi Iisus nu boteza, ci ucenicii Lui».

Ce e deci puterea lui Dumnezeu care s-a arătat şi L-a dovedit pe Iisus Fiul lui Dumnezeu ? Oare creatură ? Şi cum a fost recunoscut ca fiind Fiul lui Dumnezeu, din pricina ei ? [583]. Şi să nu mai socotim puterea care a curăţit pe leproşi, a luminat pe orbi, a îndreptat pe cei gîrboviţi, a vindecat pe slăbănogi — căci ar fi o miopie fariseică a privi întîi la aceea — ci pe cea care a dezlegat mai întîi în chip nevăzut lanţul păcatelor şi a făcut loc Duhului sfinţeniei şi a îndreptat şi luminat pe omul din lăuntru şi a înviat prin unirea cu Dumnezeu din morţi şi a făcut sufletul să vieţuiască dumnezeieşte şi a dat viaţa dumnezeiască şi cu adevărat existentă a lui Dumnezeu. Căci învierea trupului urmează învierii sufletului, precum şi moartea a urmat la început morţii sufletului. Iar moartea sufletului este înstrăinarea de viaţa în Dumnezeu [584]. Şi aceasta este moartea cea cu adevărat cumplită.

Iar cea de după aceea, adică a trupului, e atotdorită. Căci e un semn al iubirii de oameni a lui Dumnezeu [585]. De ea se vor lipsi, vai, ceata celor osîndiţi la judecata viitoare. Căci celor ce nu s-au folosit bine de talantul harului dumnezeiesc, dat de Dumnezeu, le rămîne o înviere unită în veci cu acea a doua moarte, cum ne-a descoperit Ioan în Apocalipsă (Apoc. XX, 14 şi XXI, 8), care e mai rea ca moartea. Iar dacă aceia trăiesc fără de moarte şi în acelaşi timp sînt morţi, sînt mulţi care trăiesc şi aici morţi, cum a arătat Domnul vieţii şi al morţii (Matei VIII, 22).

Există deci şi o moarte a sufletului, măcar că după fire acesta rămîne nemuritor. Cum va trăi deci, împărtă-

---

583. Negarea arătării harului necreat, sau a puterii nemijlocite a lui Dumnezeu, are consecinţe din cele mai nefaste pentru însăşi credinţa că Hristos a fost Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Prin ce s-a mai dovedit El ca atare, dacă nimic necreat nu se arată în lume şi în umanitatea noastră prin El ?

584. Sf. Vasile cel Mare, *Cuv. la «Nu Dumnezeu este cauza relelor»* ; P.G. 34, 375 A.

585. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* 21, 26 ; P.G. 6, 1092 C—1093 A.

şindu-se de viaţa creată ? El e mai degrabă mort, trăind această viaţă. Deci trebuie să se împărtăşească, dacă vrea să învie la o viaţă mai înaltă, de viaţa nemuritoare, de aceea care nu se desparte de Duhul [585 bis]. De aceea zice Vasile, care s-a împărtăşit de aceasta şi vorbeşte din experienţă : «Şi viaţa pe care o comunică Duhul din Sine în alt ipostas nu se desparte de El, ci are şi El în Sine viaţa şi vieţuiesc dumnezeieşte şi cei ce se împărtăşesc de El, ca unii ce au dobîndit viaţa dumnezeiască şi cerească» [586].

9. Dar vrei să învăţăm cu toată limpezimea şi aceasta, că cei ce s-au învrednicit să se îndumnezeiască primind pe Duhul Sfînt însuşi, nu-L primesc după fiinţă, ci după iluminarea şi harul necreat ? Ascultă pe cel ce zice : «Scopul ierarhiei este asemănarea şi unirea, pe cît e cu putinţă, cu Dumnezeu, care îi face pe cei ce-I urmează chipuri dumnezeieşti, oglinzi atotstrăvezii şi nepătate, primitoare ale razei luminii începătoare şi ale obîrşiei dumnezeieşti» [587].

---

585 bis. Numai Duhul dumnezeiesc cel necreat dă viaţă nemuritoare, cu adevărat vie. Fără Duhul, sufletul nemuritor prin fire va trăi o viaţă nemuritoare moartă, care e lucrul cel mai cumplit.

586. *Contra lui Eunomie* V ; P.G. 29, 772 B. Duhul, ca ipostas suprem al vieţii, comunică viaţa nemuritoare şi cu adevărat vie altui ipostas, altei persoane. Căci dacă e propriu persoanei să comunice viaţa sa alteia, cu atît mai mult e propriu acest lucru Duhului Sfînt, Persoana comunicantă supremă. Prin această comunicare neîncetată de viaţă dumnezeiască de la Persoana nemuritoare şi cu adevărat vie, devine şi rămîne şi persoana omenească într-o viaţă nemuritoare cu adevărat şi deplin vie, dacă se deschide comunicării Duhului. Altfel persoana omenească rămîne nemuritoare, dar nu cu adevărat vie. Duhul şi acele persoane au prin comuniune o singură viaţă, cea dumnezeiască, nemuritoare şi cu adevărat vie. În afară de Duhul şi de viaţa Lui, necreată, de Sine existentă şi nesecată, comunicată nouă, nu există viaţă personală nu numai nemuritoare, ci cu adevărat şi deplin vie. O viaţă de conţinut creat, desigur creat şi el prin Duhul, e mereu cu lipsurile creatului, deci într-un fel moartă, de-o monotonie insuportabilă.

587. Dion. Areop., *Ierarhia cerească* 3, 2 ; P.G. 3, 165 A.

Iar dacă fiind Unul, Cel ce se împărtășește tuturor nu se împărtășește unitar, ci în mod felurit, ce va împiedica și pe sfinți și pe cei ce nu sînt sfinți să se împărtășească de Dumnezeu, dar să existe o deosebire a acestor împărtășiri, una fiind necreată și alta creată ? Sau dacă pe Atanasie cel Mare, care zice «un Dumnezeu Tatăl» sau începutul tuturor, după apostol (1 Cor. VIII, 6), «dar Cuvîntul e din El în chip născut și Duhul din El în chip purces»[588], dacă, deci, l-ar întreba cineva, cum socotești — după ce ai afirmat că toate sînt din Tatăl — numai pe Fiul și pe Duhul Dumnezeu adevărat și nedespărțit de El, i-ar răspunde îndată că pentru deosebirea de subsistență (διὰ τὴν τῆς ὑπάρξεως διαφορὰν), căci Fiul și Duhul sînt din Tatăl ca strălucirea și raza din lumină[589], anume prin subsistanța de Sine (αὐθυποστάτος).

Tot așa vom zice și noi că deși toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar deosebirea între împărtășirea sfinților și celelalte e foarte mare. Căci spune-mi de ce, dintre cele ce se împărtășesc de Dumnezeu pentru a viețui sensibil sau rațional sau înțelegător, nu este și nu se spune de viața nici uneia că este în chipul dumnezeiesc și îndumnezeită, nici că vreuna este dumnezeiască, sau pătrunsă de Dumnezeu, sau purtătoare de Dumnezeu, sau mai bine zis că e Dumnezeu, dacă nu e dintre cele îndumnezeite ? Iar cele ce prin fire au numai viața după simțuri, sau sînt chiar lipsite cu totul de simțire, nu se întîmplă niciodată să viețuiască dumnezeiește, măcar că și ele se împărtășesc de Dumnezeu.

10. Vezi că deși în toate este Dumnezeu și toate se împărtășesc de Dumnezeu, El este numai în sfinți și numai ei se împărtășesc de El în înțeles propriu ? Și astfel un lucru e sigur și adevărat, că precum sînt și se numesc mulți dumnezei, dar nouă ne este un singur Dumnezeu

588. Pseudo-Atanasie, *Dialog despre Sf. Treime* I, 5; P.G. 28, 1125 A.
589. Sf. Atanasie, *Contra Arianilor* I, 20; P.G. 26, 53 B.

adevărat ; precum sînt și se numesc mulți fii ai lui Dumnezeu, dar noi propovăduim un singur Fiu al lui Dumnezeu cu adevărat, pentru că este și Unul-Născut, tot așa fiind mulți, ba mai bine zis toți cei ce se împărtășesc de Dumnezeu, singuri sfinții se zic că se împărtășesc de Dumnezeu și de Hristos. «Căci e cu neputință, zice Pavel, ca cei ce s-au luminat și au gustat din darul ceresc și s-au făcut părtași de Duhul Sfînt» (Evrei VI, 4), să fie ca și înainte de a se fi împărtășit. Dar și Domnul făgăduiește că va veni și-și va face sălaș la cei ce-L iubesc pe El și sînt iubiți de El (Ioan XIV, 23), desigur cum nu era și nu locuia mai înainte în ei.

Apoi cei ce sînt îndumnezeiți trebuie să aibă multă asemănare cu Dumnezeu, iar cei înfiați multă asemănare cu Fiul. Deci precum numai Dumnezeu este, numai El unul viețuiește, El unul e sfînt, El unul e bun, «singur avînd nemurirea și locuind în lumina neapropiată» (1 Tim. VI, 16), măcar că mulți sînt cei ce sînt și viețuiesc, fiind sfinți și buni și nemuritori și locuind în lumina și în locul celor vii, așa și sfinții singuri sînt cei ce se împărtășesc de Dumnezeu, deși toți se împărtășesc în oarecare fel.

11. Recunoști că o așa de mare deosebire de împărtășire ajunge ca să ne înfățișeze împărtășirea celor ce viețuiesc dumnezeiește ca necreată? Dar și Pavel a spus: «Nu mai viețuiesc eu, ci Hristos viețuiește în mine» (Galat. I, 20) ? Apoi și Maxim a spus despre sine și despre cei ca el, că «nu poartă în el viața vremelnică, care are început și sfîrșit, ci pe cea dumnezeiască și veșnică a Cuvîntului ce locuiește în ei» [590]. Și iarăși : «Viața dumnezeiască și neînțeleasă, deși dă bucuria de ea celor ce se împărtășesc de ea prin har, dar nu dă înțelegerea. Căci rămîne pururea neînțeleasă chiar și în împărtășire celor ce se bucură de ea ; căci are după fire, ca una ce e nefă-

590. *Ambigua* ; P.G. 91, 1144 C.

cută, necuprinderea»[591]. Şi iarăşi : «El dăruieşte ca răsplată celor ce ascultă de El îndumnezeirea nefăcută»[592]. Iar îndumnezeire nefăcută numeşte «iluminarea enipostatică, care nu are facere, ci e o arătare neînţeleasă în cei vrednici»[593].

12. Iar Atanasie cel Mare zice : «Cînd sîntem numiţi părtaşi de Hristos şi părtaşi de Dumnezeu, se arată mirul şi pecetea care nu e din firea celor făcute»[594]. Şi iarăşi : «Aceasta este iubirea de oameni a lui Dumnezeu, că al cărora este Făcător, al acelora se face pe urmă şi Părinte»[595]. Şi se face cînd oamenii creaţi de El primesc «în inimile lor Duhul Fiului care strigă : Avva, Părinte» (Galat. IV, 6 ; Rom. VIII, 15). Altfel nu s-ar face fii, cei ce sînt prin fire creaturi, dacă nu ar primi Duhul Celui ce este prin fire şi cu adevărat[596]. De aceea «Cuvîntul trup S-a făcut» (Ioan I, 14), ca să facă omenescul primitor al dumnezeirii»[597]. Şi iarăşi : «Precum a fost făgăduit

---

591. *Către Talasie* 61 ; *Scolia* 18 ; P.G. 90, 644 D—645 D ; Filoc. rom. III, p. 347.

592. *Ibidem.*

593. *Ibidem* «Iluminarea enipostatică» e iluminarea care are ca ipostas sau ca Persoană din care porneşte şi în care îşi are fundamentul şi izvorul, pe Dumnezeu Cuvîntul. Ea e manifestarea Persoanei supreme, veşnice şi inepuizabile. La viaţa astfel iluminată ajunge persoana umană prin saltul credinţei, dar şi al darului lui Dumnezeu, peste ceea ce reprezintă viaţa naturală.

594. *Ep. către Serapion* I, 24 ; P.G. 26, 585 BC.

595. *Ibidem.* Galat. I, 4, 6 ; Rom. VIII 15.

596. E un salt chiar pentru Dumnezeu de la a fi Creator, a fi al acelora şi Părinte ; un salt în iubire. Creatorul produce din nimic şi ţine pe cel creat într-o distanţă, necomunicîndu-i-Se. Părintele dă viaţă din Sine. El înfăptuieşte iubirea deplină între Sine şi creaturi. Acestea trebuie să fie şi creaturi şi fii, ca să se arate deplin iubirea Sa, care face din creaturile din nimic fii ai Săi. Creatura trebuie ca să primească viaţa necreată, ca să devină fiu al lui Dumnezeu.

597. Omenescul nu se putea face purtător al dumnezeirii ca subiect ce şi-o face pe aceasta proprie, deşi e dar, decît dacă a primit în prealabil ipostasul Cuvîntului care este ipostas al dumnezeirii, ca ipostas propriu. (Sfîntul Atanasie, *Contra Arianilor* II, 59 ; P.G. 26, 273 A). În Hris-

apostolilor Duhul şi puterea Celui preaînalt, aşa şi Fecioarei». Iar Marele Vasile îţi cere să te faci «prin Duhul Sfînt părtaş al harului lui Hristos, să fii fiu al luminii, să te împărtăşeşti de slava veşnică»[598]. Şi iarăşi : «Cel mişcat prin Duhul Sfînt cu o mişcare veşnică s-a făcut numai sfînt. Căci sălăşluindu-Se Duhul în el, omul are în sine vrednicia proorocului, a apostolului, a îngerului, a lui Dumnezeu, cîtă vreme înainte era pămînt şi cenuşe» (Facere XVIII, 27)[599]. Şi iarăşi : «Căci nu pentru că ia pe rob, se face din rob fiu, nici pentru împărtăşirea de rob îndrăzneşte să numească pe Dumnezeu, Tatăl»[600]. Şi iarăşi : «Cele după chip se împărtăşesc de Făcătorul, iar aceasta se face prin Duhul. Căci toate cele făcute sînt nefericite, fiind lipsite de Dumnezeu şi de slava Făcătorului după firea lor creată, dacă nu se împărtăşesc de dumnezeire. Căci e nevrednic cuvîntul despre Dumnezeu al celui ce vede goală şi pustie făptura Lui. Dar nici creatura nu e atît de nevrednică, nici Dumnezeu atît de lipsit de putere, ca să nu trimită sfînta Lui dăruire făpturi-

---

tos uşile omenescului s-au deschis, fără ca el să fie distrus. Lumina şi viaţa dumnezeiască a pătruns în el în toată deplinătatea. Căci voia noastră, devenind voia Cuvîntului întrupat, n-a mai opus nici o rezistenţă voinţei de curăţie şi de iubire a lui Dumnezeu. Dimpotrivă colaborează deplin.

598. *Despre Sfîntul Duh* XV, 26 ; P.G. 32, 132 B.

599. Duhul Sfînt, Cel ce are în Sine viaţa veşnică, sălăşluindu-Se în omul credincios, îi dă şi acestuia viaţă veşnică, fără început şi fără sfîrşit, căci Se face Duh al acestuia, prin dar, precum e Duhul lui Hristos. Un astfel de om se împărtăşeşte de o viaţă, pe care o simte că n-a început şi nu va avea sfîrşit, căci este inepuizabilă. El dobîndeşte în sine toate demnităţile ce le poate avea omul credincios în Duh : de prooroc, de apostol, de înger sau de vestitor al lui Dumnezeu, căci el vesteşte pe Dumnezeu, iradiindu-L din sine. Devine chiar Dumnezeu după har, căci Subiectul lui e Duhul, Care e Dumnezeu, sau subiectul său s-a penetrat de Subiectul Duhului. (Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomiu* 5 ; P.G. 29, 769 B).

600. Nu pentru că a luat un rob ca ipostas de rob, se face din rob Fiu, ci fiindcă fiind Fiu rămîne Fiu şi după întrupare (Idem, *op. cit.*, col. 741 B).

lor»[601]. Şi iarăşi : «Zidirea e nouă iarăşi cînd se împărtăşeşte de Duhul, din lipsa Căruia s-a învechit»[602]. «Căci trebuie să conlucreze cu noutatea de la început înnoirea şi contribuţia de acum. Căci a scos iarăşi la iveală chipul, întrucît Cel ce a suflat nu e altul decît Cel ce a suflat la început, ci Însuşi Acela prin care s-a dat insuflarea, atunci odată cu sufletul, acum în suflet»[603]. Iar sfîntul Ioan Gură de Aur, lăudînd harul dumnezeiescului Botez, zice : «Atunci omul s-a făcut spre suflet viu (Facere II, 7), iar acum spre duh de viaţă făcător» (1 Cor. XV, 45). E mare deosebirea. Căci sufletul nu dăruieşte altuia viaţa, dar Duhul nu vieţuieşte numai, ci procură şi altora aceasta. Astfel apostolii au înviat şi morţi»[604].

13. Acestea le înfăţişează mai pe larg şi dumnezeiescul Ciril, respingînd pe cei ce spun că dumnezeiasca insuflare s-a făcut omului spre (drept) suflet. Căci încheind cuvintele sale, zice : «Iar ceea ce s-a insuflat din El se înţelege că este propriu al Lui, al fiinţei Lui. Deci cum s-ar fi schimbat Duhul din Dumnezeu în firea sufletului ? Aşadar animalul a fost însufleţit printr-o putere negrăită şi prin asemănarea cu El s-a făcut ceea ce avea în fire să fie, bun şi drept şi capabil de toată virtutea. Dar s-a şi sfinţit arătîndu-se părtaş al Duhului dumnezeiesc. Aceasta e ceea ce a pierdut prin păcat»[605]. Unde sînt

601. Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomie* 5; P.G. 29, 724 AB.

602. *Ibidem.* 728 A; Comp. *Despre Sfîntul Duh* 19, 49; P.G. 32, 157 BC.

603. *Ibidem* 729 A. Chipul cere relaţia lui cu modelul, relaţie dela persoană la Persoană.

604. *Omil.* 25 *la Ioan* 2; P.G. 59, 150. Duhul răspîndeşte din Sine viaţa în cei ce vor să o primească, pentru că e Duhul vieţii nesfîrşite a lui Dumnezeu. De aceea o răspîndeşte chiar din oamenii în care se sălăşluieşte, întrucît S-a întipărit ca Subiect în subiectul lor. Din aceştia iradiază viaţa cum nu iradiază din oamenii care sînt numai sufleteşti, în care e o viaţă stinsă, oricît ar fi ei de inteligenţi şi de puternici în sensul lumesc. Aceştia au o anumită viaţă în ei. Dar această viaţă e oarecum moartă şi nu are puterea iradierii, nu are jarul care iradiază căldura.

605. *Împotriva antropomorfiţilor* 2; P.G. 76, 1081 AB. După sfîntul Ciril deci prin insuflarea dumnezeiască pe de o parte s-au imprimat

cei ce spun că darul îndumnezeitor al Duhului e o limitare creată şi naturală, nu o lucrare dumnezeiască şi negrăită şi în mod negrăit sădită ? Căci şi sfîntul Maxim zice : «Pătimim îndumnezeirea, ca fiind mai presus de fire, dar nu o producem»[606]. Şi iarăşi : «Nimic după fire nu produce îndumnezeirea»[607].

14. Dar să revenim de unde am pornit şi să ducem cuvîntul mai departe. Deci nimic nu ne împiedică să spunem că precum «nimeni nu este bun fără numai Dumnezeu» (Matei X, 18), tot aşa nimic şi nimeni nu se împărtăşeşte de Dumnezeu decît numai cei buni dintre îngeri şi aceia dintre oameni care au primit iarăşi în mod tainic în suflet insuflarea dumnezeiască, care s-a depărtat de la Adam pentru nesocotirea poruncii dumnezeieşti. Aş întreba cu plăcere pe cel ce respinge această părere : oare nu e cu totul necesar pentru a se putea împărtăşi cineva de altceva să aibă în el o împărtăşire de mai înainte şi să fie în sine ceva de mai înainte ? Deci cele ce vieţuiesc prin împărtăşirea de Dumnezeu în chip sensibil sau raţional sau înţelegător, de ce simţire s-ar fi bucurat, sau de ce raţiune sau minte, pînă ce nu se împărtăşiseră încă de Dumnezeu ? Numai de existenţă, ar spune poate cineva, la care s-au adăugat acestea. Dar şi aceasta o are prin împărtăşirea de Dumnezeu. E vădit aşadar că acestea nu se împărtăşesc de Dumnezeu în sens propriu, ca de lucrarea Lui, ci se spun că se împărtăşesc de Dumnezeu ca rezultate ale lucrării şi puterii Lui creatoare, precum şi despre toate cele produse de vreun meşteşug se poate spune, printr-o asemănare obscură, că se împărtăşesc de

---

potenţele morale ale sufletului, pe de alta i s-a dat puterea de a fi sfînt. Aceasta ar însemna : s-a făcut suflet *viu*. Căci fără insuflarea harului dumnezeiesc plin de viaţă, sufletul e mort.

606. *Către Talasie* 22 ; P.G. 90, 90, 324 A. Filoc. rom. III, p. 75.

607. *Op. cit.*, 22 ; P.G. 90, 321 A.

priceperea meșterului, dar sînt cu totul lipsite de înțelegerea lui lucrătoare [608].

15. Sfinții, avînd de mai înainte ca bază firea cea creată, dobîndesc ca adaos la ea împărtășirea mai presus de fire și dumnezeiască [609], nu ca o unealtă produsă de meșteșug și ca cele produse prin el, ci ca cei ce au primit știința care «e totdeauna împreună prezentă, dar prin lucrare se arată cînd trebuie», după diferitele feluri ale harismelor Duhului [610]. «Și precum este în noi Cuvîn-

608. Sfîntul Grigorie Palama precizează aici deosebirea esențială între împărtășirea sfinților și în general a oamenilor credincioși și curățiți de Dumnezeu și între împărtășirea lor sau a tuturor lucrurilor, de Dumnezeu, în calitate de creaturi. Sfinții se împărtășesc nemijlocit de Dumnezeu ca Persoană, adică sînt într-o comuniune actuală cu El, pe cînd lucrurile se împărtășesc de lucrarea Lui creatoare, în calitate de rezultate ale ei. Prima e împărtășirea de Dumnezeu propriu-zis, ultima e împărtășirea de o lucrare a Lui. Împărtășirea sfinților e o relație interpersonală între ei și Dumnezeu. Aceasta e nota dominantă în toată învățătura sfîntului Grigorie Palama, ca precizare a învățăturii biblice și patristice. Mai precis : cîtă vreme în baza creației persoanele umane și lucrurile sînt dovada lucrării creatoare a lui Dumnezeu, dar nu sînt împreună subiecte conștiente cu Dumnezeu ale vreunei lucrări a Lui, sfinții au devenit ei înșiși împreună subiecte cu Dumnezeu ale lucrării Lui. Sfîntul nu e numai un rezultat al unei lucrări creatoare a lui Dumnezeu, ci primește și lucrează ca Dumnezeu, împreună cu Dumnezeu. În acest sens a devenit dumnezeu după har.

609. S-ar părea că am avea aici învățătura catolică despre darul supraadăugat la natura omenească. Dar e o deosebire esențială între învățătura aceasta și cea catolică. Darul supraadăugat în învățătura catolică presupunea natura întreagă prin ea însăși. Aici însă natura fără har nu reprezintă natura întreagă. Ea se completează în toată normalitatea ei prin har. A doua deosebire e că în învățătura catolică grația supraadăugată este și ea creată (supranaturală creată) și deci devine o proprietate în exclusivitate a omului. În răsărit însă harul e lucrarea necreată și nemijlocită a lui Dumnezeu și omul primind-o devine subiect al ei împreună cu Dumnezeu.

610. Sfîntul Vasile, *Despre Sfîntul Duh* 26, 61 ; P.G. 32, 180 C. Se precizează aceeași deosebire între împărtășirea de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu și împărtășirea ca o comuniune nemijlocită cu Persoana Lui. O unealtă își produce prin sine cele pentru care este făurită. Acestea nu

tul, aşa este în noi şi Duhul», uneori ca Cel ce este El însuşi în inimă, cînd «Duhul mărturiseşte împreună cu duhul nostru» (Rom. VIII, 16) şi cînd «strigă în inimile noastre : Avva, Părinte» (Rom. VIII, 5 ; Galat. IV, 6 ; Matei X, 20), alteori ca Cel ce grăieşte prin limba noastră ; căci «nu voi sînteţi cei ce grăiţi», spune Cel ce ne-a dat înţelepciunea necontrazisă, «ci Duhul Tatălui vostru care trăieşte întru voi» (Matei X, 20) [611].

Dar trebuie să fie înţeles ca un întreg în părţi, în împărţirea darurilor. De aceea «toţi sîntem mădulare unii altora» (Efes. IV, 25) [612]. Pe lîngă aceea, «precum e puterea vederii în ochiul sănătos, aşa e lucrarea Duhului în sufletul curăţit» [613]. De aceea, acelaşi numeşte luminarea din Duhul şi iradiere (curgere = ἀπόρροιαν)) a Duhului [614]. «Căci precum cele ce se află în jurul culorilor

sînt un adaos. Altceva este ştiinţa. Ea trebuie agonisită pe urmă, ea se adaugă prin voinţă personală. De împărtăşirea aceasta nu se pot bucura decît persoanele. De sigur, harul nu e numai o ştiinţă agonisită în mod natural de om. Dar în orice caz, în ea se arată că omul există deja şi pe baza acestui fapt poate deveni subiectul lucrării, ca har primit de la Subiectul dumnezeiesc, pentru o împreună-lucrare. Ştiinţa odată dobîndită e ca o potenţă de care omul face uz cînd trebuie, potrivit diferitelor trebuinţe. Deci ştiinţa e şi prin aceasta un chip al harului, care se poate manifesta în diferite harisme.

611. Se fac vădite aici mai multe lucruri : a) atît Cuvîntul cît şi Duhul sînt în noi ; b) Cuvîntul se face cuvînt în noi, cînd vrem, sau izvor de cuvinte, împreună lucrînd cu noi la aceasta, fie vorbind cu noi, fie cerîndu-ne să vorbim, răspunzînd apelului Său ; c) Duhul se face în noi izvor de putere al cuvintelor, deci şi îndemn de a vorbi din Cuvîntul, Care este în noi ; d) se face totodată izvor de viaţa ce se mişcă în noi şi ne face să fim vii, iradiind din noi prin cuvinte şi în tot felul. Astfel cuvintele devin ale noastre, deşi nu sînt numai ale noastre, şi Duhul, Care le umple cu viaţă, este în aşa măsură al nostru, că vorbind El, noi vorbim ; sau vorbind noi, El vorbeşte. La fel, viaţa şi puterea Lui devin viaţa şi puterea noastră.

612. Sfîntul Vasile, *op. cit.* 26, 61 ; P.G. 181 A.

613. *Ibidem,* 180 C.

614. Criticii tomişti ai învăţăturii apărate de sfîntul Grigorie Palama din revista «Istina», 1937, nr. 3, fac mare caz de expresia 'απόρροια, pe

înflorite se colorează și ele din lumina ce se răspîndește din culori, așa cel ce privește deschis cu Duhul se preface din slava Aceluia, devenind mai luminos, fiind luminat de adevărul Duhului ca de o lumină»[615]. Iar Grigorie cel cu numele de Teologul, înșirînd calitățile moștenite de sora Gorgonia de la oameni, spune : «Știu bine că sînt mai mari și cu mult mai cinstite cele ce le ai decît cele din lumea văzută : zvonul celor ce sărbătoresc, jocul îngerilor, buna întocmire cerească, vederea slavei, iluminarea Treimii Preaînalte, mai curată și mai desăvîrșită decît oricare alta, dumnezeirea strălucind cu toată lumina în sufletele noastre». Iar după ce a spus acestea, întorcîndu-se spre ea, apoi reluînd cuvîntul pe scurt, zice: «De toate te bucuri, ale căror iradieri le aveai încă pe pămînt pentru sinceritatea pornirii tale spre ele»[616]. Căci aceasta este firea iradierii (ἀπορροίας) *ca chiar cînd e comunicată să rămînă nedespărțită de cel ce o comunică, nesuferind nici o micșorare prin comunicare*[617]. Căci cum ar păți așa ceva lumina din pricina razei, sau raza din pricina strălucirii ei ?

care acela și-ar fi însușit-o de la Dionisie Areopagitul și care ar vădi caracterul neoplatonic al acestei învățături. Iată că acest cuvînt este folosit încă de sfîntul Vasile cel Mare. Dar această «iradiere» sau «curgere» la sfinții părinți nu mai are nimic neoplatonic. Căci ea nu înseamnă altceva la ei decît prezența lui Dumnezeu întreg ca Persoană în fiecare act al Lui și nu o subțiere a naturii supreme în iradierile ce provin din ea. Sau dacă nu avem în cursul vieții pămîntești în toată intensitatea ei lumina dumnezeiască, aceasta nu se datorește unei slăbiri obiective a ei pe măsura depărtării de izvorul ei, ci neputinței noastre de a o primi în întregime, așa cum un ucenic nu poate primi toată învățătura magistrului, deși acela pune aceeași silință întreagă a personalității sale în ceea ce-i comunică. E cel mult o acomodare liberă a darului împărtășit la modul și la putința celui ce-l primește.

615. *Despre Sfîntul Duh* 21, 52; P.G. 32, 165 B.

616. *Cuv. 8*; la înmormîntarea Gorgoniei 23; P.G. 35, 816 BC.

617. Aici sfîntul Grigorie Palama spune direct că «iradierea» nu înseamnă o subțiere obiectivă a ceea ce se comunică.

16. Să nu-mi aduci ca dovadă iradierile materiale. Ci depărtează de la această iradiere tot înțelesul necuvenit și așa înțelege, după putință, modul dăruirii Duhului celor vrednici. Cum luminează în chip negrăit tuturor celor vrednici ? «Ca niște raze ale soarelui, zice, care luminînd norul, îl fac să lumineze, dîndu-i o culoare aurie» [618]. Mai gîndește și la faptul că norii aceștia, vasele luminii, aprind o simțire dumnezeiască a luminii aceleia și avînd prin fire un fel de ochi capabil să se împărtășească de lumină, pot deveni ei înșiși o lumină apropiată de a soarelui și se pot folosi de o astfel de lumină. Astfel numai sfinții, deveniți îndumnezeiți și în chipul lui Dumnezeu, se împărtășesc în sens propriu de Dumnezeu. Și nu numai se împărtășesc de El, ci Îl și transmit. Și nu cunosc numai cele ce s-au întîmplat, ci știu și cele ce n-au fost aduse niciodată la existență din nimic. Și nu viețuiesc numai, ci și dau viață, ceea ce nu e propriu puterii create. Dar după dovedirea adevărului să dăm atenție și vestitorilor adevărului, care spun că numai sfinții se împărtășesc de Dumnezeu. Căci noi totdeauna îi înfățișăm pe aceștia ca martori ai adevărului.

17. Zice deci Marele Vasile : «Numai atunci se poate apropia cineva de Mîngîietorul, cînd s-a curățit de urîciunea cea adunată prin răutate și a revenit la frumusețea din fire și a redat chipului împărătesc, prin curăție, forma lui străveche» [619]. Și iarăși : «Duhul Sfînt,

618. Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomie*, 5 ; P.G., 29 ; 769 B. Desigur părinții n-aveau în vremea lor putința exprimării clare a raportului între persoană și actele ei. De aceea se folosesc mai mult de imagini din natură. Dar și așa se vede că ei nu considerau iradierele ca o micșorare. Sfîntul Vasile (Pseudo-Vasile) nu vorbește de o micșorare a razelor soarelui în raport cu soarele, ci grija lui e să arate că ele dau norului culoarea soarelui, deci în cazul harului, îndumnezeirea produsă în cel ce se sălășluiește, adică asemănarea persoanei umane cu Persoana dumnezeiască, așa cum se produce asemănarea între două persoane care intră și rămîn în legătură.

619. *Despre Duhul Sfînt*, 9, 23 ; P.G. 32. 109 AB.

neapropiat prin fire, Se face încăput pentru bunătate. Căci umplînd toate prin putere, Se împărtășește numai celor vrednici» [620]. «Nu Se împărtășește în aceeași unică măsură, ci Își împarte lucrarea după măsura credinței»[621]. Și iarăși : «Cel neîncăput de lume, cum trebuie să socotim că se face văzut numai sfinților pentru curăția inimii, sau cîte cinstiri corespunzătoare I se cuvin Lui ?» [622]. Și iarăși : «Domnul asigurîndu-le ucenicilor Săi curăția vieții prin învățăturile Sale, le dă să fie și primitori și văzători ai Duhului» [623]. Și iarăși : «Cei ce au călcat peste cele pămîntești și s-au ridicat mai presus de ele, au fost recunoscuți vrednici de harul Sfîntului Duh» [624].

18. Dar să-ți înfățișăm deosebirea acestor împărtășiri și prin pilde, ca prin niște chipuri obscure. Vasul de pămînt se împărtășește de foc și după ce, intrînd în întrebuințare, s-a depărtat de focul din cuptor ; căci păstrează urmele focului. Căci culoarea, densitatea și tăria netedă a materiei o are din foc ; pentru că focul uscînd umezeala și întărindu-l și înnegrindu-l prin ardere, culoarea galbenă a focului se împletește cu albul pămîntesc natural și așa din galben și alb și negru se ivește prin ameste-

620. Altceva este faptul că Duhul le umple toate prin putere și alt ceva că Se împărtășește într-o comuniune personală. De ultima au parte numai cei vrednici. Cel ce se împărtășește de El în acest sens devine subiect conștient al lucrării Lui, sau împreună-subiect cu Duhul al acestei lucrări. El nu mai e simplu creat, menținut în existență, cîrmuit ca un obiect. Împărtășirea e relație personală, e comuniune.

621. Op. *cit.* 9, 23 ; P.G. 32, 108 C. Își comunică lucrarea pe măsura credinței, adică a unei alipiri personale la Persoana Lui.

622. *Op. cit.*, 22, 53 ; P.G., 32, 168 C. În cei curați cu inima de orice altă afecțiune, sau în cei alipiți numai Lui, încape ca Persoană, pentru că poate stabili cu ei o relație personală, cum nu poate stabili cu toată lumea.

623. *Op. cit.*, col. 168 B. Ucenicii pot vedea pe Duhul ca Persoană, pentru că țin învățăturile pe care le-au primit, adică împlinesc poruncile, unificîndu-și voia lor, cu voia Lui.

624. *Ibidem*, col. 168 C.

carea lor culoarea frămîntării arse și moliciunea pămîntului se strînge, căci porii se închid din adînc sub puterea focului în așa fel, că îngroșîndu-se nu mai îngăduie pătrunderea apei. Astfel ceea ce se desfăcea prin apă, de aici înainte rămîne de nedesfăcut și neînmuiat. Ba devine și mult mai ușor și mai cald decît piatra sau decît pămîntul de măsură egală, prin faptul că au fost apropiate de foc. Căci vasul se împărtășește de foc și cînd e confecționat spre întrebuințare. Dar se împărtășește și cînd e pus pe soba aprinsă și e încălzit de foc sau lipit de foc. Dar atunci se împărtășește nu numai de rezultatele focului, ci în oarecare măsură și de toate lucrările lui, nelipsindu-se nici de căldura și de puterea lui arzătoare, ba și transmite cu ușurință din lucrarea lui, de care se împărtășește, tot celui ce se apropie, dacă acela e în stare să se împărtășească, deși după fire nu se împărtășește și e prin sine pămînt. Iar luat de pe sobă spre întrebuințare, se împărtășește de rezultatele focului, dar de lucrările lui nu.

19. Deci ia, pe cît e cu putință, prin asemănare, din vase cele de folos spre înțelegerea temei de față. Viața și existența, cunoștința naturală și toate cele asemenea acestora sînt rezultatele lucrărilor dumnezeiești, dar nu lucrări în sensul propriu. Viața îndumnezeită și harul celor ce există și viețuiesc dumnezeiește și mai presus de fire sînt însă o lucrare cu adevărat dumnezeiască și mai presus de fire, prin care se înfăptuiește unirea lui Dumnezeu cu cei vrednici de Dumnezeu. Deci toate cîte au fost aduse la existență din cele ce nu sînt, prin porunca dumnezeiască, sînt create și rezultate ale lucrărilor dumnezeiești, dar nu și lucrări. Iar Domnul, făcîndu-Și împreună cu Tatăl sălaș în cei vrednici (Ioan XIV, 23), săvîrșește cele ce se ivesc în purtătorii de Dumnezeu, nu prin porunca creatoare, ci prin unirea și sălășluirea dumnezeiască, prin puterea îndumnezeitoare și prin harul îndumnezeitor, comunicînd celor uniți cu El din cele ce-I sînt proprii Lui prin fire. Deci sfinții se împărtășesc nu numai din rezul-

tate, ci şi din înseşi lucrările lui Dumnezeu, imitînd pe îngeri şi vrednicia lor. Căci aceasta zice Marele Vasile că e deosebirea îngerilor faţă de Duhul Sfînt, «că Acesta este sfinţenia prin fire, iar acelora le e propriu a se sfinţi prin împărtăşire»[625].

20. Astfel drepţii vor străluci cum a strălucit Domnul pe munte. Şi vor avea nu o împărăţie creată, nici deosebită în vreun fel de a Lui, ci aceeaşi cu a Lui. Astfel Hristos trăieşte şi grăieşte şi aici (Galat. II, 20; 2 Cor. XIII, 3), deşi Pavel este cel ce trăieşte şi grăieşte[626]. Astfel Petru omoară (Fapte V, 1—10) şi învie (Fap-

---

625. *Contra lui Eunomie*, 3; P.G. 29, 660 b. În lucrurile şi fiinţele create, în calitatea lor de create, nu se vede Dumnezeu direct, ci numai indirect, ca în rezultatele lucrării Lui. Aceasta este împărtăşirea lor de Dumnezeu. Dar în îngerii buni şi în oamenii credincioşi şi care se silesc să se curăţească de toată aplecarea contrară lui Dumnezeu, Acesta se vede nemijlocit în lucrarea Lui actuală, ba chiar îi face împreună-subiecte ale acestei lucrări. Deosebirea între Dumnezeu în Sine şi Dumnezeu în îngeri şi în sfinţi, e numai aceea că în ultimii Dumnezeu e prin împărtăşirea celor din urmă de El; ei nu sînt sfinţi şi dumnezei prin ei, ci sfinţi şi îndumnezeiţi prin împărtăşirea de Dumnezeu. Dumnezeu n-are nevoie de comuniunea cu ei, ca să fie Dumnezeu; ei au nevoie de comuniunea cu El pentru a avea viaţa dumnezeiască în ei. De aceea fiinţa lor creată nu încetează de a rămînea ca bază creată. Aceasta se vede în ei şi ei o văd de asemenea, chiar dacă au devenit purtătorii caracterelor şi lucrărilor dumnezeieşti. De aceea ei participă cu efortul lor de deschidere, de curăţire, de alipire exclusivă la Dumnezeu, cu punerea la dispoziţia lui Dumnezeu a fiinţei şi a voii lor, ca mediu prin care Dumnezeu lucrează şi ei înşişi devin subiecte ale voii şi lucrării lui Dumnezeu, nemaivoind să lucreze ale lor. Lucrarea lui Dumnezeu ia o formă îngerească, sau umană, dar numai întrucît se observă că îngerul sau omul s-au pus la dispoziţia lui Dumnezeu. De aceea se mai poate observa şi faptul că lucrarea lui Dumnezeu depăşeşte aportul posibil al lucrării îngereşti sau omeneşti create. Ei sînt transparenţi ontologic pentru Dumnezeu, pentru că sînt transparenţi moral.

626. Interferenţa între Persoana lui Hristos şi a sfîntului e de aşa natură, că nu se pot nici separa, nici confunda. Dimpotrivă, sfîntul se întăreşte ca persoană în unirea cu Hristos, dar fără să vrea să o afirme aceasta. Hristos vieţuieşte şi grăieşte ca Subiect în sfînt şi totuşi sfîntul vieţuieşte şi grăieşte tot ca subiect, dar mult mai intens, în Hristos. Viaţa şi grăirea lui Hristos a devenit a sfîntului şi viceversa. Hristos a devenit

te IX, 37—42), deşi singur Dumnezeu este Cel ce omoară şi învie. Astfel împreună cu el Iacob şi Ioan văd pe munte şi cu ochii trupeşti lumina neînserată şi neurmată de altele (Matei XXVII, 1—8 ; Marcu IX, 2—8 ; Luca IX, 28—36), care l-a învăluit şi pe Pavel mai pe urmă, întunecîndu-i simţirea văzului, care nu putea suporta covîrşirea strălucirii (Fapte IX, 3 ; XXII, 6—11 ; XXVI, 13). Căci firea trupului nu are putere să vadă lumina aceea. Astfel Ştefan priveşte de pe pămînt la cer şi cu trupul (Fapte VII, 56). Iar dăruirea Sfîntului Duh se face prin atingerea mîinilor trupeşti (Fapte VIII, 17), care transmite, celui ce se apropie cu sinceritate şi cu adevărat, lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care la rîndul ei se transmite prin aceasta iarăşi altuia şi prin el iarăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzîndu-se împreună cu tot timpul [627].

---

subiectul interior al vieţii şi grăirii sfîntului fără să-l facă pe acesta o coajă pasivă, ci acesta devenind la rîndul lui subiect interior al vieţii şi grăirii lui Hristos. Hristos l-a antrenat pe sfînt în vieţuirea şi lucrarea Lui, sau Şi-a însuşit vieţuirea şi grăirea purificată a sfîntului, întrucît aceasta s-a identificat prin voinţă cu voia lui Hristos. E un fenomen tainic ce are loc şi între persoanele umane ce se iubesc în mod deplin.

627. Numai ca putere necreată harul pătrunde şi în tot trupul şi se poate transmite şi prin trup. Acest fapt explică şi succesiunea apostolică a transmiterii harului. Altfel ea devine mai mult o transmitere a unui «habit», a unei deprinderi create de administrare bisericească, a unei dexterităţi a exercitării puterii administrative, sau o transmitere de putere juridică. Desigur, în această transmisiune a puterii ce iradiază din Dumnezeu, Duhul însuşi este lucrător. Căci harul e o lucrare mereu actuală a lui Dumnezeu însuşi. Însăşi lucrarea actuală a Duhului lui Hristos iradiază prin persoana umană în care Dumnezeu e lucrător; prin aceasta Duhul devine lucrător şi în cel căruia i se transmite lucrarea, întrucît prin lucrare se transmite Persoana Duhului care e Subiectul ei. S-a spus mai înainte că sufletul iradiază viaţă deplină prin faptul că e creat. Dar numai ridicat la viaţa în har, iradiază această viaţă şi în alţii. Mai trebuie luat în considerare şi faptul că Duhul e şi Subiectul lucrărilor din Biserică, date fiind legăturile tainice dintre persoanele care o compun. Duhul se transmite ca lucrător unui slujitor nou, şi prin faptul că transmiţătorul îl transmite în ambianţa Bisericii, ca un slujitor al lui Hristos în Biserică şi pentru Biserică; Duhul e transmis ca lucrător în subiectele din Biserică.

O, cine ar putea lăuda, Cuvinte al lui Dumnezeu, Unule-Născut, puterea prezenţei Tale pe pămînt ? Nu se aprinde niciodată jertfelnicul Tău dumnezeiesc prin foc străin şi pămîntesc. Căci e un foc străin şi ceresc de alt mod, păstrat prin transmiterea focului nestins, pe care ai venit să-l arunci pe pămînt (Luca XII, 49), ca pe un ocean nemărginit, prin iubirea Ta de oameni. De acesta se împărtăşesc şi duhurile Tale slujitoare (Ps. CIII, 4), prin care demonii sînt puşi pe fugă. E focul pe care Moise l-a văzut în rug (Ieşire III, 2) şi prin care Ilie a fost răpit de pe pămînt (4 Regi II, 11). E focul pe care l-a văzut şi ceata apostolilor Tăi, pornind din Duhul Tău şi de care Pavel a fost învăluit cu lumină şi prigonitorul a fost preschimbat în ucenic (Fapte IX, 3, ş.u.). El este puterea învierii şi lucrarea nemuririi, luminarea sufletelor sfinte şi susţinerea tuturor puterilor raţionale [628].

Dar pentru dovedirea celor spuse trebuie să amintim şi semnele vădite arătate prin simţuri, care au fost lăsate pentru o vreme la o parte. Aceasta pentru a convinge şi pe cei cu totul învîrtoşaţi în părerile lor. Căci s-a împărtăşit de viaţă sluga mai-marelui sinagogii (Matei IX, 25 ; Marcu V, 41 ; Luca VIII, 54—55) şi fiul văduvei (Luca VII, 14—15), prin atingerea şi glasul Stăpînului ; s-a împărtăşit Tavita din Iope şi tînărul Eutih din Troa, acesta prin atingerea lui Pavel (Fapte XX, 10), aceia prin glasul lui Petru (Fapte IX, 40). De ce viaţă s-au împărtăşit aceştia ? Nu de cea de viaţă făcătoare pe care o primim şi noi, dar de care nu s-a împărtăşit Stăpînul ? Oare mai e cineva care să spună că nu de lucrarea natura-

628. S-ar putea înţelege prin această expresie că focul dumnezeiesc susţine puterile îngereşti, dar şi că el susţine în lucrare sănătoasă înseşi puterile raţionale ale sufletului, ridicîndu-le din anormalitatea stării de păcat, de funcţionare egoistă. Unde este deci acest foc şi simţirea lui, puterile naturale nu se mai menţin separate între ele. Raţiunea lucrează în acord cu iubirea şi pentru armonia cu ceilalţi. Omul face din puterile sale sufleteşti un uz sănătos, plin de răspundere.

lă şi necreată dumnezeiască se împărtăşesc toţi sfinţii ? Căci aceştia lipsindu-se, prin liberă hotărîre de lucrarea firii lor, se fac cunoscuţi numai din har şi se vor arăta atît de mult ca fiind din Acela, pe cît de mult S-a împărtăşit, întrupîndu-Se, Dumnezeu Cel prin fire, de slăbiciunea noastră, măsurînd, cum singur El ştie, cu golirea Sa (chenoza) îndumnezeirea prin har a celor mîntuiţi [629].

Căci cum vom moşteni altfel împărăţia lui Dumnezeu, care «este transmiterea prin har a bunătăţilor pe care le are El prin fire ?» [630]. Avîndu-i adunaţi întregi în Sine, le împarte şi le transmite slava şi strălucirea Sa, încît nu se vor mai putea cunoaşte din ei înşişi, ca un aer luminat cu totul de lumină, sau ca un aur inteligibil nepătat, ars în focul nematerial şi dumnezeiesc. Astfel «au devenit dumnezei prin îndumnezeire şi sînt plini de lucrarea dumnezeiască din pricina harului covîrşitor al Duhului, aşa încît prin toţi e o singură lucrare a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de Dumnezeu», după dumnezeiasca grăire a lui Maxim, Dumnezeu «străbătîndu-i cu bunătate, întreg, pe cei vrednici, întregi» [631].

---

629. Cît S-a făcut purtător al slăbiciunii noastre, atîta a umplut-o pe aceasta de slava şi puterea Lui dumnezeiască. A măsurat înălţarea firii noastre cu coborîrea Lui ca Dumnezeu la ea. Cît a coborît ca Dumnezeu în formele de trăire şi exprimare omenească, atît a umplut aceste forme de conţinutul dumnezeiesc. Cît intră soarele într-o încăpere, atîta o umple de lumina lui. Frumuseţea feţei împăratului e dinăuntru. În smerenia şi bunătatea ei blîndă e şi coborîrea lui Dumnezeu şi înălţimea Lui de formă umană şi înălţimea umanului însuşi. E o tainică mărire şi putere de interioritate, de intensitate, de penetrare în adîncimea ultimă a sufletelor prin smerenie şi bunătate, care întrece nesfîrşit orice mărire care vrea să se impună exterior. Aceasta înseamnă că există o conformitate potenţială între umanul autentic şi Dumnezeu, conformitate care se actualizează prin Dumnezeu în dimensiuni fără sfîrşit.

630. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 90; P.G. 90, 1168 C. Filoc. rom. II, p. 205.

631. *Ambigua* ; P.G. 91, 1076 C.

Există o perihoreză între Dumnezeu şi cei vrednici, precum există între Persoanele Sfintei Treimi şi între firile lui Hristos. Există şi o peri-

22. Precum toate întipăririle se împărtăşesc de sigiliu, dar se mişcă fiecare despărţită, însă dacă luînd una din ele ai lipi-o de sigiliu, nu mai are unde să se mişte, ci va avea aceeaşi mişcare ca şi arhietipul, devenind una şi aceeaşi cu el, dar materia ei rămînînd deosebită, aşa chipul dumnezeiesc din noi, urcînd la arhietip (la modelul prim) [632], se împlineşte rugăciunea aceea dumnezeiască pentru noi : Dă-le lor, «ca să fie toţi una, precum Eu, Părinte, întru Tine şi Tu întru Mine, ca şi ei să fie una» (Ioan XVII, 21) în adevăr. Astfel «cel ce se lipeşte de Domnul este un duh» (1 Cor. VI, 17). Astfel taina unirii într-un trup prin atingerea trupurilor este cu adevărat «mare, dar în Hristos şi în Biserică» (Efes. V, 32). Sigiliul se dă pe sine întreg fiecărei bucăţi de ceară, dar fiecare din acestea se împărtăşeşte pe cît e cu putinţă, pe măsura puterii ei proprii, nu numai de trăsături, ci şi de unire, pentru a se întipări.

23. De ce te mai temi de compoziţie la Dumnezeu, pentru faptul că şi lucrările sînt şi se numesc necreate ? Teme-te mai mult să nu faci pe Dumnezeu creatură, socotind lucrările Lui naturale, create. Căci sfîntul Ioan Damaschin, vorbind despre cele două lucrări în Hristos, spune că «cea creată va arăta firea creată, iar cea necreată va caracteriza fiinţa necreată. Căci cele naturale

horeză între persoanele ce se iubesc. Sau această perihoreză a iubirii o prezintă în toate felurile de perihoreză. În Treime perihoreza se datorează unităţii de fiinţă între persoanele neconfundate, în Hristos, unităţii de persoană în firi neconfundate, iar între Dumnezeu şi cei vrednici, unităţii de lucrare între persoane neconfundate, lucrarea lui Dumnezeu devenind prin împărtăşire şi lucrare a sfinţilor. Dumnezeu Se mişcă cu lucrarea Lui în sfinţi şi sfinţii se mişcă prin aceeaşi lucrare, devenită lucrarea lor, în Dumnezeu. Subiectul lui Hristos s-a sălăşluit în mod activ în interiorul persoanei umane şi aceasta în lăuntrul Persoanei lui Hristos. Hristos şi-a însuşit lucrarea omului sfinţind-o, omul şi-a însuşit lucrarea lui Dumnezeu, umanizînd-o ca formă, dar păstrînd-o în măsurile ei, în calităţile ei mai presus de fire.

632. *Ibidem.*

trebuie să fie corespunzătoare firii lor»[633]. Iar în acord cu aceasta, sfîntul Maxim spune : «Dacă se desfiinţează voia naturală şi lucrarea fiinţială a fiinţei dumnezeieşti şi omeneşti, cum va fi Dumnezeu şi om ?»[634]. Dar oare nu şi caracterele ipostatice ale Prea Înaltei Treimi, deşi sînt multe, sînt necreate ? Cum deci nu sînt mai mulţi dumnezei sau cum de nu e compus Cel Unul din cauza lor ? Sau vei spune că şi acelea sînt una în toate şi acelaşi lucru cu fiinţa dumnezeiască şi cu totul nedeosebite, ca şi lucrarea ? Mă tem că ne introduci un Dumnezeu cu totul lipsit de fiinţă şi neipostatic. Căci toate acestea sînt prin ele cu totul neipostatice. Tu însă în toate spui că acestea sînt aceleaşi cu fiinţa lui Dumnezeu şi pe Dumnezeu Îl socoteşti unul şi neîmpărţit în tot chipul, neînţelegînd că Se înmulţeşte rămînînd Unul şi Se împarte neîmpărţit şi Se împărţeşte în mod felurit, fiind cu totul netăiat şi rămînînd neieşit din unitatea Lui, printr-o putere mai presus de fiinţă[635].

633. *Expunerea credinţei ortodoxe* 3, 15; P.G. 94, 1050 C. Aceeaşi idee la Maxim Mărt., *Dialog cu Pyrrhus*; P.G. 91, 341 A.

634. *Explicarea mişcării*; P.G. 91, 121 CD.

635. «Se înmulţeşte rămînînd Unul» etc. Sfîntul Grigorie Palama exprimă aici o gîndire suplă, dialectică despre Dumnezeu ca Persoană, nu una din alternativele ce se exclud simplist: sau Unul fără nici o deosebire în manifestările Lui, sau compus. Persoana e una, dar liberă de a se manifesta faţă de altele în mod diferit şi pe măsura puterii de sesizare a celor faţă de care se manifestă, dar mereu întreagă, făcîndu-se cunoscută întreagă aceeaşi, dar în mod diferit, revelată în unitatea ei întreagă, şi ascunsă în unitatea ei întreagă. Achindin afirma: nimic necreat nu poate «curge», socotind că orice manifestare e «curgere»; dimpotrivă, ceea ce e creat curge şi ca esenţă, nu numai ca lucrare (Vezi în studiul citat al lui J. S. Nadal, S. J., în: *Istina cit.*, p. 367). El nu cunoştea deosebirea între persoană şi lucrări, cum nu cunoaşte nici Nadal care-i ia apărarea. O persoană se menţine în unitatea ei indestructibilă şi tainică fără a se dizolva în iradierile ei, cum se întîmplă cu lucrurile (de aceea se menţine etern şi în iad, departe de Dumnezeu). Tocmai de aceea manifestările persoanei nu sînt curgeri involuntare, prin care se dizolvă treptat, sau se transformă în altceva, ci manifestări voite, pe care persoana le schimbă

24. Spune-mi mie : nu are şi fiecare ipostas mai multe caractere ipostatice ? Căci Tatăl este necauzat şi cauzator, purcezător şi născător. Dar acestea toate le are Tatăl în chip necreat. Socoteşti deci caracterele ipostatice cu totul unul şi acelaşi lucru cu ipostasul, precum nu admiţi nicio deosebire între (lucrările) cele naturale şi natură (şi lucrările) cele esenţiale şi esenţă ? Vei numi deci ipostas (caracterele) cele ipostatice, precum ai numit fire (lucrările) cele naturale, în chip sinonim, nu omonim ? Dar părinţii Bisericii nu fac aşa. Ei le numesc pe acelea enipostatice (aflătoare în ipostas), dar nu ipostas, precum pe acestea nu le numesc fiinţă, ci în sens propriu în fiinţă [636]. Dealtfel, odată ce în jurul fiecăruia dintre ipostasuri există multe şi felurite (caractere) ipostatice, cum va fi ipostasul şi ipostaticul (caracterul ipostatic) unul şi acelaşi lucru ? Deci, odată ce se arată multe şi felurite (caractere) ipostatice, după înţelegerea ta prea sucită şi nestatornică, vor fi mulţi dumnezei şi fiecare ipostas în cele dumnezeieşti va fi compus. Astfel, tu care te-ai autohirotonit apărătorul simplităţii mai presus de minte, ne-ai arătat pe Dumnezeu compus.

---

cînd vrea şi ea rămîne aceeaşi. O persoană cu cît se manifestă mai mult, cu atît se îmbogăţeşte mai mult în unitatea ei, sau se intensifică în ea. Aceasta, în cazul persoanelor umane, limitate prin caracterul lor creat. Sau tocmai prin manifestări îşi dovedeşte unitatea ei inepuizabilă şi neslăbită. Achindin condamna pe Dumnezeu la neputinţa de manifestare pentru faptul că e necreat. Aceasta trădează concepţia esenţialistă, nepersonalistă a lui Dumnezeu. Numai o astfel de mentalitate putea afirma că întrucît Dumnezeu e necreat, e atît de tare în esenţa Lui că nu se poate manifesta, înţelegîndu-se manifestarea ca o curgere. Necreatul echivala pentru Achindin cu încremenirea. Dumnezeul lui Achindin şi Varlaam, sau Dumnezeul scolastic e o substanţă rigidă, mai încremenită ca orice piatră, deci o substanţă moartă, substanţa unei filozofii simplist raţionaliste. Dumnezeul Bibliei, al Părinţilor, al oamenilor credincioşi, afirmat de Palama, e Dumnezeul personal, viu, liber să-Şi manifeste interesul şi iubirea Sa.

636. „ενυπόστατα, ἀλλ'οὐΧ ὑπόστασιν... οὐχ οὐσία, ἀλλ' ἐνούσια". Caracterele ipostatice sînt ale ipostasului, îşi au baza în ipostas, dar nu

25. Dar dacă lucrările componente ale celor ce subsistă în ele înseşi nu sînt contemplate în altul — aceasta e o dogmă comună şi a filozofilor din afară şi de la început — nimic din cele ce există nu se spune vreodată că se compune cu lucrarea proprie [637]. Căci nici puterea arzătoare nu face compus pe cel ce încălzeşte, nici raza nu face compusă lumina. Această fantezie îţi aparţine ţie, care propovăduieşti totala indistincţie a Celui necreat, întreit în ipostasuri. Căci cele necreate, fiind multe, sînt totodată una şi fiecare din ele este enipostatică (subzistă în ipostas) şi în acest sens autoipostatică. Iar lucrările naturale şi caracterele ipostatice, fiind multe, converg într-una, căci nici una din ele nu este în ipostas ca de sine ipostatică [638], nici nu era mai înainte nici nu va fi după

sînt ipostasul. Căci dacă am spune că ipostasul e nenăscutul în abstract, s-ar dizolva misterul persoanei în ceva cu caracter impersonal, panteist. La fel dacă s-ar confunda însuşirile şi lucrările cu fiinţa, s-ar atrage fiinţa din misterul ei insondabil în ordinea celor ce sînt supuse categoriilor raţionale. De aceea părinţii au spus că fiinţa lui Dumnezeu e dincolo de infinitate, de eternitate şi de celelalte însuşiri ale ei. «Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra celor ce sînt, atît a celor care se împărtăşesc, cît şi a celor de care se împărtăşesc... Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele ce vieţuiesc şi însăşi viaţa, toate cele sfinte şi însăşi sfinţenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce există şi însăşi existenţa sînt lucruri ale lui Dumnezeu... El este deasupra fiinţei tuturor celor ce sînt cugetate şi numite» (Sfîntul Maxim Mărt., *Capete gnostice* I, 49—50; Filoc. rom. II, p. 140—141). Palama, urmînd Părinţilor răsăriteni, vede misterul indefinit al Persoanei dincolo de toate manifestările lui împărtăşibile. Căci el consideră, ca şi aceia, fiinţa existînd real numai ca Persoană, care e modul de existenţă reală şi veşnică a fiinţei (τρόπος τῆς ἀϊδίου ὑπάρξεως).

637. Lucrările care compun ansamblul manifestărilor unor unităţi de sine stătătoare, nu dau un caracter compus acestor unităţi, pentru că nu sînt contemplate ca existînd în alte şi alte unităţi, ci în una şi aceeaşi. Şi despre nici o unitate existentă nu se spune că e compusă datorită lucrării proprii ce o are.

638. Lucrările nu compun unitatea ale căreia sînt, pentru că nu există în ea ca nişte ipostasuri proprii, de sine, ci în ipostasul respectiv (οὐδὲν τούτων ἐν ὑποστάσει ὡς αὐθυπόστατόν ἐστιν). Ipostasul comun aduce la

aceea, nici nu e cu putinţă să subziste în altă esenţă oarecare, ca ţinînd de natura ei [639].

Dar tot ce e compus e din diferite esenţe, fie prin contopire, fie prin unire neamestecată, în care se contemplă mai multe caractere ipostatice ale unui ipostas, dar în fiecare nu ca mai multe ipostasuri depline decît unul, pentru că altfel n-ar mai fi unul şi pentru că nu se compune. Iar acesta e deosebit prin acestea, fie că e din diferite esenţe, fie dintr-o esenţă şi din cele ce se contemplă în El ca într-un suport şi prin aceasta sînt deosebiri esenţiale şi opuse. Dar nu numai prin aceasta, ci şi prin faptul că sînt înnăscute unor esenţe diferite, iar datorită lor toate cele create vor suporta şi schimbări pri creştere şi micşorare, prin asimilare şi lepădare, lucrînd şi pătimind, şi astfel suferă şi pierderea unora din cele ce existau împreună. În felul acesta se dovedesc supuse şi unei depline descompuneri. Iar tot ce se descompune este în chip necesar şi compus.

26. Dar la Dumnezeu, existînd o singură esenţă neîmpărţită, nu este micşorare, nici creştere, nici adaos, nici pierdere ; deci nici împărţire, care ne-ar face vădită

unitate lucrările sau manifestările unei unităţi. E aceeaşi taină a unităţii indestructibile a persoanei care ţine în unitate necompusă toate manifestările ei. Lucrările, neputîndu-se detaşa de persoană, ci persoana fiind în ele ca izvor şi bază continuă a lor, arată unitatea întregului în toate manifestările lui. Lucrarea e numită şi «autoipostatică» pentru că nu iradiază din alt ipostas.

639. Spunînd acum că nu sînt în altă esenţă (οὐδὲ ἐν ἑτέρᾳ οὐσίᾳ), după ce a spus, că sînt în ipostas, sfîntul Grigorie arată că lucrările naturale nu vin dintr-o fiinţă contemplată în afara ipostasurilor. Ea răsare din fiinţa care subzistă real numai în cele trei ipostasuri. Chiar aici spune «nu subzistă în altă esenţă», adică se află în esenţa ce subzistă în ipostas. Dar ea nu e o manifestare ce a fost înainte sau va fi mereu la fel, ca un ipostas. Aceasta ar însemna să fie identificată cu ipostasul sau cu esenţa. Lucrările vin şi se retrag în ipostas. Ele sînt variate. Dar unitatea lor e asigurată de unitatea fiinţei sau a ipostasului care e izvorul şi baza tuturor celor pe care le cuprinde potenţial şi le manifestă actual.

compoziţia de mai înainte [640]. Şi «cîte le are Dumnezeu» ca să spun cu Atanasie cel Mare, «le are prin Sine şi nu dobîndite» [641]. Şi numai ca lucrînd, nu pătimind prin ele [642]. De aceea este cu totul în afară de opoziţie, care i-ar pricinui vreo prefacere. El singur dintre toate nu are deosebiri esenţiale, dar are lucrări, precum a arătat mai înainte cuvîntul. Din cauza lor toate îi sînt supuse ca materie şi însăşi cele înţelegătoare îi sînt supuse Celui ce le poartă toate cu cuvîntul, mai bine zis cu voinţa, adică Celui ce le poartă prin lucrarea netemporală, neobosită şi nepătimitiare [643]. Dar nici n-ai putea vedea

640. Deci Sfîntul Grigorie Palama respinge ideea ce i se atribuia, şi i se mai atribuie şi azi de o parte a teologiei catolice, că admiţînd energiile necreate ar admite o micşorare a esenţei divine în aceste energii, în sens neoplatonic. Aceasta ar fi cazul numai cînd Dumnezeu ar fi înţeles ca substanţă impersonală. În acest caz, recunoaşterea micşorării nu s-ar putea evita decît afirmîndu-se, ca în teologia scolastică, lipsa oricărei manifestări a acestei substanţe, pe baza faptului că e necreată. O substanţă care ar iradia din ea, s-ar descompune treptat, ca să se recompună apoi într-o altă substanţă, sau poate din nou în ea însăşi, ca în teosofie şi antroposofie. E o viziune proprie de altfel oricărui panteism. Credinţa în Dumnezeu ca Persoană evită înţelegerea lui Dumnezeu ca o substanţă încremenită, lipsită de manifestări, cît şi descompunerea prin iradiere. Unitatea Persoanei e de aşa natură că, deşi nu rămîne închisă rigid în sine, totuşi nu se descompune prin iradieri, nici nu se compune cu manifestările ei.

641. Loc neidentificat.

642. Şi de aici se vede că Dumnezeu e considerat ca Persoană desăvîrşită. Căci persoana se manifestă lucrînd liber, nu pătimind fără voie o curgere, care ar micşora-o şi care ar compune-o, încît să poată suferi modificări esenţiale produse asupra ei din afară sau de vreo lege interioară. Persoana creată însuşi e chemată să ajungă la nepătimire în Dumnezeu din amestecul de activitate şi pasivitate.

643. În caracterul lucrător şi total nepasiv al lui Dumnezeu (aici îşi are justeţea ei expresia : Deus est actus purus, dar nu în sensul că ar fi mereu acelaşi act şi n-ar fi şi o persoană, izvor al actelor Sale total nepătimitoare) se arată prin excelenţă caracterul personal şi liber al lui Dumnezeu. Iar în aceasta faptul că nu e supus nici unei compoziţii şi nici unei «curgeri» (iradieri involuntare) fatale, care L-ar micşora şi duce la descompunere. El e atît de puternic şi de liber în calitatea Lui de lucrător, că toate le face şi le susţine, cînd voieşte, cu cuvîntul, neavînd

vreodată ceva din cele ce aparţin Lui, aparţinînd prin fire altcuiva din toate celelalte. Şi aceasta pentru că Îi aparţine ca Celui ce lucrează singur prin ele [644]. «Căci nimeni, zice, nu e bun, fără numai Dumnezeu» (Marcu X, 18), «fericitul şi singurul Stăpînitor, singurul care are nemurire, locuind în lumina neapropiată» (1 Tim. VI, 15, 16). De unde scoţi bănuiala despre compoziţia lui Dumnezeu din firi deosebite, odată ce se manifestă totdeauna în mod unitar ? [645]. Iar dintre cele trei ipostasuri fiecare este desăvîrşit şi deosebit, în unirea negrăită mai presus de toată mintea şi cuvîntul. Nu va putea născoci cineva că fiecare stă de sine, fără celelalte, ca de aci să urmeze o compoziţie. «Căci nu ajung, zice, să înţeleg cu mintea, cum sînt luminat de Unul prin Trei» [646]. Deci unirea şi desăvîrşirea celor trei ipostasuri respinge şi aci compoziţia.

27. Prin urmare, înţelege şi păzeşte simplitatea dumnezeiască, dar să nu desfiinţezi ieşirile Lui naturale, ca şi cînd n-ar fi, nici să nu socoteşti lumina neînserată şi veşnică, începută, nici să nu afirmi două dumnezeiri şi două obîrşii dumnezeieşti ale binelui, adică create şi ne-

---

să depună nici un efort pentru a învinge vreo rezistenţă, vreo putere din afară ce I s-ar opune.

644. Cele ce nu au prin fire vreo însuşire proprie lui Dumnezeu, nu lucrează numai prin ea, cum lucrează Dumnezeu. Însuşirile lui Dumnezeu reprezintă, aşa dar, modurile lucrării Lui esenţiale; ele reprezintă caracterul Lui personal prin excelenţă activ, nepastiv, deci necompus, lucrînd exclusiv din El însuşi, nu ajutat sau împins din afară, sau dinăuntru.

645. Sfîntul Grigorie Palama afirmă aici din nou ceea ce am notat în diferite rînduri: Dumnezeu care se manifestă unitar în toate, nu e compus, El e Persoana prin excelenţă care nu-şi pierde unitatea manifestîndu-se, ci şi-o revelează. În toate lucrările Lui se simte lucrînd acelaş Subiect întreg.

Manifestarea unitară înseamnă că Unul şi acelaşi ca Persoană e prezent în toate manifestările Lui. Iar această lipsă a Lui de compoziţie rezultă din calitatea de Persoană desăvîrşită.

646. Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuv. 40 la Sfîntul Botez* 41 ; P.G. 36, 417 B.

create. Căci numai aşa ar fi două propriu-zis. Căci fiind amîndouă necreate, atît fiinţa cît şi lucrarea, nu e nicio piedică să fie una, cum e raza şi soarele o singură lumină. Nici să nu socoteşti că dumnezeirea şi împărăţia lui Dumnezeu e creată. Căci acestea sînt lucrări ale lui Dumnezeu [647]. Nici să nu cobori harul îndumnezeitor la treapta de creatură, ca să nu cobori împreună cu El şi pe Cel ce are din fire şi procură acest har. Nici să nu arăţi ca pe ceva mincinos faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca noi. Căci cum ar fi binevoit să se facă pentru noi ca noi, dacă nu ne-ar fi împărtăşit pe Duhul Sfînt, ci o creatură, mai bine zis dacă nu ne-ar fi dat duhul înfierii în schimbul trupului, pe care luîndu-l din Fecioară, S-a făcut om ? [648]. Nici să nu faci locaşuri ale făpturilor pe cei ce sînt biserici ale lui Dumnezeu, adică pe sfinţi ; nici pe tine să nu te faci atît de nefericit, încît nu numai să te abţii de la împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare, ci să respingi nădejdea în ea. Nici să nu faci pe Dumnezeu atît de neputincios, încît să nu poată dărui sfînta Lui împărtăşire făpturilor Lui raţionale curăţite. Mai bine zis să nu-L faci pe El lipsit de fiinţă şi de ipostasuri, spunînd că El este în toate privinţele una şi aceeaşi cu lucrările Lui, care prin ele sînt nefiinţiale şi neipostatice, adică nici esenţe, nici ipostasuri [649]. Nici să nu

647. Sfîntul Grigorie Palama numeşte, după pilda lui Dionisie Areop. şi lucrarea lui Dumnezeu, deci şi lumina Lui, împărăţia Lui şi dumnezeirea Lui, pentru că în ele se arată El însuşi ca Persoană, dar şi pentru că fiinţa însăşi a lui Dumnezeu e mai presus de orice nume.

648. De fapt, dacă Hristos nu ne-a dat Duhul necreat, nu L-a dat nici firii Sale omeneşti, nici trupului Său. Atunci întruparea nu s-a înfăptuit, decît doar într-un sens nestorian. Firea divină şi firea umană au rămas deplin despărţite în Hristos. Sau toate faptele minunate săvîrşite prin trup sînt lucrări supranaturale, dar create de El ca Dumnezeu în umanitatea Sa. În general concepţia catolică despre fenomenele miraculoase, ca fenomene produse de graţia supranaturală creată, le leagă pe acestea într-un mod magic de natură, nevăzîndu-le ca manifestări ale puterii directe a lui Dumnezeu.

649. Una din consecinţele ce rezultă din teoria lui Varlaam şi Achin-

faci împărtăşibilă esenţa lui Dumnezeu cea mai presus de esenţă şi de nume şi în sine neîmpărtăşibilă şi nemanifestată, numind tot ce e necreat esenţă. Nici să nu apari ca un alt Eunomiu, numind ca acela toate (caracterele) cele ipostatice, ca necreate, fiinţa lui Dumnezeu, sub pretextul simplităţii dumnezeieşti. Nici să nu te faci monotelit, făcînd firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabeliu, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realităţi, ca unele ce ar însemna toate acelaşi lucru, adică numai esenţă. Să nu păţeşti toate acestea, numind lucrările lui Dumnezeu create şi prin plăsmuiri goale înfăţişînd simplitatea Sa ca nemaifiind nimic. Şi crede în acelaşi Dumnezeu împărţit şi neîmpărţit, unit în împărţire şi distinct în unire, neieşit din Sine în ieşiri şi pururea mişcîndu-Se în nemişcare, împărţindu-Se neîmpărţit şi împărtăşindu-Se întreg după chipul razei solare.

28. Dar trecînd iarăşi la miezul lucrurilor, cel ce propovăduieşte pe Dumnezeu ca unul şi simplu să se arate limpede ca Vasile cel Mare care zice : «Cum nu va fi necompus Cel simplu după fiinţă ? Căci nu modurile care arată ce este El propriu-zis alterează raţiunea simplităţii Lui. Fiindcă în felul acesta toate cîte se spun despre Dumnezeu ne vor arăta pe Dumnezeu compus. Şi de aci ar urma că dacă am vrea să salvăm ideea simplităţii şi a neîmpărţirii, ar trebui sau să nu spunem nimic despre Dumnezeu, decît că e nefăcut şi să ne abţinem să-L numim nestricăcios, neschimbat, creator, judecător şi toate cîte le primim acum în teologie sau, primind numirile, ce vom face ? Oare le vom face toate fiinţă ? Dar atunci nu-L vom arăta numai compus, ci şi constînd din părţi

din e şi aceea că dacă lucrările lui Dumnezeu sînt una cu esenţa şi cu ipostasurile Lui, întrucît acestea prin ele nu sînt esenţă, nici ipostasuri, anulează şi esenţa şi ipostasurile lui Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă pur şi simplu că Dumnezeu nu există. Un Dumnezeu nelucrător e un Dumnezeu neputincios, deci inexistent.

neasemănătoare, pentru motivul că prin fiecare nume se indică altceva şi altceva» [650].

29. Cînd deci ne auzi spunînd că altceva e fiinţa şi altceva lucrarea, înţelege că altceva şi altceva numim ceea ce e semnificat în fiecare din acestea, cum a spus şi marele Vasile. Şi iarăşi : «Dacă am lua ca parte a fiinţei nenaşterea, ar avea loc cuvîntul că compoziţia constă din părţi diferite. Dar dacă înţelegem prin fiinţa lui Dumnezeu lumina sau viaţa, sau binele, întregul care este fiind viaţa şi întregul lumină şi întregul bine, deci viaţa avînd nenaşterea, cum nu va fi necompus Cel simplu după fiinţă ?» [651]. Şi iarăşi zice către ereticii care ziceau către el atunci ceea ce ne opui nouă acum că Dumnezeu e simplu şi tot ce numeri din El e parte cunoscută a fiinţei : «aceasta e o sofismă ce cuprinde zeci de mii de nebunii. Dacă sînt atîtea numărări, oare aceste numiri sînt ale fiinţei şi au acelaşi înţeles ?» [652]. Şi iarăşi : «Trebuie ştiut că numim mărirea lui Dumnezeu şi puterea şi înţelepciunea, dar nu fiinţa însăşi» [653]. Dar cînd ne auzi

---

650. *Contra lui Eunomie* 2 ; P.G. 29, 640 B C.

651. *Ibidem.* Prin propoziţia introducătoare a acestui citat şi prin citatul însuşi, sfîntul Grigorie Palama vrea să spună : dacă am referi fiecare nume numai la o parte din fiinţă, ar fi dreaptă acuza că facem fiinţa lui Dumnezeu compusă. Dar dacă pe fiecare îl referim la o lucrare, dar în lucrare vedem lucrînd fiinţa ipostasiată întreagă, acuza aceasta nu mai are nici o îndreptăţire. P. Hristou (în ediţia operei lui Palama, tom. I, p. 162, nota 2), deduce de aici că nu e justă acuza teologiei catolice că Palama consideră fiinţa lui Dumnezeu compusă prin deosebirea ce o face între fiinţă şi energie. Căci după el, diferitele numiri indică numai manifestări ale unei fiinţe nedespărţite. Fapt e însă că Palama vede în fiecare manifestare prezenţa întregii fiinţe divine, dar nu vede totuşi fiinţa epuizîndu-se în nici o manifestare. Fiecare nume semnifică o lucrare, dar lucrarea semnificată nu e despărţită de întreaga fiinţă, ci întreaga fiinţă e prezentă în ceea ce e semnificat, dar nu e epuizată în ea. Dacă prin fiecare nume s-ar indica fiinţa, întrucît fiecare înseamnă altceva, ele ar indica părţi ale fiinţei şi în acest caz fiinţa ar fi compusă.

652. *Epist.* 234, 1 ; P.G. 32, 868 C.

653. *Ibidem.*

pe noi zicînd că altceva este fiinţa şi altceva puterea sau lucrarea lui Dumnezeu, cunoaşte că de aceea zicem noi aceasta, pentru că puterea şi lucrarea lui Dumnezeu se cunosc în oarecare fel, dar fiinţa nu se cunoaște de nimeni.

30. Dar Domnul cunoaşterii, Care învaţă pe om cunoştinţa, Care dăruieşte înţelepciunea şi îndreaptă pe înţelept, «în Care sînt ascunse toate comorile înţelepciunii şi ale cunoştinţei» (1 Colos. II, 3), «să vă dea vouă Duhul înţelepciunii şi al descoperirii în cunoştinţa Lui, luminînd ochii inimii voastre, ca să vedeţi care e nădejdea chemării Lui şi care e bogăţia slavei moştenirii Lui întru sfinţi şi care e mărimea covîrşitoare a puterii Lui către voi cei ce credeţi după lucrarea puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos» (Efes. I, 17—20), «în Cel ce poate să facă prin puterea Lui cea lucrătoare în noi cu mult mai mult decît cele ce le cerem sau le gîndim» (Efes. III, 20). Căruia se cuvire slava în vecii vecilor. Amin.

TOMUL AGHIORITIC

Pentru cei ce viețuiesc cu sfințenie în liniște. Pentru lămurirea celor ce din lipsa de cercare a lor și de neascultare de sfinți nesocotesc lucrurile tainice ale Duhului, care sînt lucrate în cei ce viețuiesc după Duh, într-un chip mai presus de cuvînt și sînt arătate prin fapte, nu dovedite prin cuvînt.

Dogmele ce se grăiesc astăzi și sînt cunoscute îndeobște tuturor au fost taine ale Legii date prin Moise, mai înainte văzute numai de prooroci în Duh. Iar bunătățile făgăduite sfinților pentru veacul viitor sînt taine ale viețuirii evanghelice, date și arătate mai înainte celor ce s-au învrednicit să le vadă în Duh, și acestora cu măsură, ca o arvună. Dar precum atunci, dacă vreun iudeu nu asculta cu mulțumire pe proorocii care spuneau că Cuvîntul și Duhul lui Dumnezeu sînt împreună veșnice și înainte de veci, își astupa urechile socotind că aude cuvinte oprite de dreapta credință și potrivnice credinței mărturisite de binecinstitori, care zicea : «Domnul Dumnezeul tău este un Domn», tot așa ar pătimi și acum cineva neascultînd cu evlavie cînd se vorbește despre tainele Duhului, cunoscute numai celor curățiți prin virtute.

Dar iarăși — precum sfîrșitul acelor înainte vestiri arăta tainele de atunci ca potrivindu-se cu cele descoperite pe urmă, și acum credem în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfînt, o Dumnezeire în trei ipostasuri, o singură fire, simplă, necompusă, necreată, nevăzută, mai presus de cugetare — așa și cînd se vor descoperi, la vremea sa, în

veacul viitor, la arătarea negrăită a lui Dumnezeu, Cel unul în trei ipostasuri, desăvîrşite, tainele propovăduite acum se vor arăta tuturor în chip vădit.

Trebuie însă să avem în vedere şi aceea că, deşi Treimea întreit ipostatică a dumnezeirii, neslăbită de raţiunea unităţii s-a arătat pămîntului întreg mai pe urmă, proorocilor le-a fost cunoscută întocmai încă înainte de împlinirea vremii. Iar cei ce ascultau de ei au primit-o cu uşurinţă. Tot aşa nu ne rămîn nici nouă necunoscute înţelesurile mărturisirii celor propovăduite cu îndrăzneală şi ale celor arătate mai înainte tainic în Duh, dacă sîntem vrednici. Căci unii le-au cunoscut prin cercarea însăşi, şi anume toţi cîţi s-au lepădat, de dragul vieţii evanghelice, de avuţia bunurilor, de slava oamenilor şi de plăcerile lipsite de frumuseţe ale trupului ; ba nu numai atît, ci au şi întărit această lepădare prin ascultarea de cei ce au ajuns la plinirea vîrstei lui Hristos (Efes. IV, 13). Cei din urmă ocupîndu-se prin liniştire, fără griji, de ei înşişi şi de Dumnezeu, şi prin rugăciune curată ajungînd mai presus de ei înşişi şi prin unirea tainică, cea mai presus de minte, cu Dumnezeu, ridicîndu-se în El, au cunoscut cele mai presus de minte. Iar cei dintîi le-au cunoscut prin încredere şi prin dragostea faţă de aceştia [654].

Astfel şi noi, ascultînd de Marele Dionisie care grăieşte în *Epistola a doua către Gaius,* credem că «darul îndumnezeitor al lui Dumnezeu este îndumnezeire, obîrşie dumnezeiască şi obîrşia binelui, dar că Dumnezeu, Care dăruieşte acest har celor vrednici, este mai presus de această dumnezeire» [655]. Căci Dumnezeu nu pătimeşte

654. Cei ce se ridică, după eliberarea de patimi, prin rugăciune curată, la Dumnezeu, trăiesc încă de pe acum în bunătăţile veacului viitor făgăduite prin dogmele Bisericii.

655. Dionisie Areopagitul, *Ep. către Caius.* P.G. 3, 936 B. Palama numeşte dumnezeire şi darul îndumnezeitor, ca iradiere voită din Dumnezeirea. Dar Dumnezeu ca Persoană, deşi este în acest dar îndumnezeitor, întrucît El însuşi întreg lucrează îndumnezeirea, totuşi nu se epuizează în acest dar ca lucrare. Ca atare e mai presus de ea.

înmulţire, nici nu afirmă cineva prin aceasta două dumnezeiri [656]. Dar dumnezeiescul Maxim scriind despre Melchisedec spune că harul acesta îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat şi pururea existent din Dumnezeu cel pururea existent [657]. Iar în alte părţi de multe ori îl numeşte lumină nenăscută şi enipostatică (subzistentă în ipostas), arătîndu-se celor vrednici, cînd se fac vrednici dar nu ca venind atunci la existenţă [658]. Acest sfînt numeşte acea lumină şi lumina slavei negrăite şi curăţia îngerilor. Iar Macarie cel Mare o numeşte hrana celor netrupeşti, slava firii dumnezeieşti, frumuseţea veacului viitor, foc dumnezeiesc şi ceresc, lumină negrăită şi mintală, arvuna Duhului Sfînt (2 Cor. I, 22), untdelemn sfinţitor al veseliei (Ps. XLIV, 8).

Deci tot cel ce pune în rînd cu masalienii şi numeşte diteişti (închinători la doi dumnezei) pe cei ce socotesc acest har îndumnezeitor al lui Dumnezeu, necreat, nenăscut şi enipostatic, să ştie că este potrivnic sfinţilor lui Dumnezeu şi se scoate pe sine din ceata celor ce se mîntuiesc, de nu se va căi ; ba e căzut de la Dumnezeu Cel unul şi singur prin fire al sfinţilor. Iar tot cel ce crede şi ascultă şi glăsuieşte împreună cu sfinţii şi nu născoceşte pricini din păcate şi nu leapădă ca necunoscător ceea ce se spune în chip descoperit, dar nu cunoaşte felul tainei, să nu nesocotească a căuta şi a învăţa de la cei ce ştiu. Căci va afla că nimic nu este potrivnic cuvintelor şi lucrurilor dumnezeieşti, şi aceasta în cele nece-

---

656. Tocmai pentru că Dumnezeu nu pătimeşte înmulţire e întreg şi în harul Lui îndumnezeitor ca Persoană şi acest har poate fi numit dumnezeire, fără ca prin aceasta să fie două dumnezeiri.

657. *Ambigua* ; P.G. 91, 1141 B.

658. Harul numit de Sfîntul Maxim Mărt. lumină cu baza în ipostas, avîndu-şi fundamentul şi locul de plecare în ipostasurile dumnezeieşti, are prin aceasta o subzistenţă obiectivă. Deci nu e ceva creat din nimic, sau o nălucire subiectivă, ci există din veci, ca şi ipostasurile dumnezeieşti. El e iradiere personală a lui Dumnezeu.

sare, fără de care nimic n-ar putea să fiinţeze, nici n-ar fi taină dumnezeiască.

Tot cel ce susţine că unirea desăvîrşită cu Dumnezeu se înfăptuieşte numai prin imitare şi prin pornire naturală, fără harul îndumnezeitor al Duhului, ca între cei ce au aceleaşi obişnuinţe şi se iubesc unii pe alţii, iar harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu îl socotesc o deprindere a firii raţionale, dobîndită numai prin imitare dar nu luminare mai presus de fire şi tainică şi lucrare dumnezeiască văzută nevăzut de cei învredniciţi şi înţeleasă neînţeles, acela să ştie că a căzut în rătăcirea masalienilor, fără să-şi dea seama. Căci cel îndumnezeit ar fi în chip necesar dumnezeu prin fire, dacă îndumnezeirea s-ar face printr-o putere firească şi s-ar cuprinde între hotarele firii [659].

De aceea unul ca acesta să nu încerce să-şi întipărească cugetarea lui strîmbă în cei ce cugetă drept şi să sădească întinăciunea în cei neîntinaţi în credinţă, ci, lepădînd cugetul său, să înveţe de la cei cercaţi, sau de la cei învăţaţi de aceia, că harul dumnezeirii este cu totul nelegat (de cele create), neavînd în fire nicio putere capabilă să-l producă, fiindcă în acest caz n-ar mai fi har, ci o arătate a lucrării unei puteri naturale. Pe de altă parte, ceea ce s-ar săvîrşi n-ar mai fi un lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar produce printr-o putere a firii capabilă de îndumnezeire. Îndumnezeirea ar fi atunci un rezultat al firii, nu un dar al lui Dumnezeu. Iar unul ca acesta ar putea fi şi s-ar putea numi în înţeles propriu şi dumnezeu prin fire.

---

659. Tomul aghioritic, alcătuit de sfîntul Grigorie Palama, ca un rezumat al celor scrise de el în scrierile contra lui Varlaam, întoarce acuza de masalianism adusă de Varlaam isihaştilor, împotriva lui şi a celor ce cugetă ca el. Căci masalienii, socotind că văd fiinţa lui Dumnezeu ca o lumină materială, erau în fond panteişti, cum panteist este şi cel ce socoteşte, asemenea lui Varlaam, că îndumnezeirea e o deprindere produsă prin puterile create ale omului.

Dar puterea cea după fire a fiecăreia dintre existențe nu este altceva decît o mișcare neabătută a firii spre lucrare. Însă cum l-ar mai scoate în acest caz îndumnezeirea pe cel îndumnezeit din sine, dacă ea s-ar cuprinde în marginile firii, nu pot să înțeleg.

Drept aceea harul îndumnezeirii e mai presus de fire, de virtute și de cunoștință, și toate acestea sînt, după dumnezeiescul Maxim, nesfîrșit mai prejos de el. Căci toată virtutea și imitarea lui Dumnezeu prin puterile noastre face pe cel ce le are apt pentru unirea dumnezeiască. Dar numai harul înfăptuiește în chip tainic însăși această unire negrăită. Căci prin el Dumnezeu însuși pătrunde întreg, în cei vrednici întregi și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu întreg [660], luînd în ei înșiși pe Dumnezeu întreg și dobîndind numai pe Dumnezeu, ca un fel de răsplată a urcușului lor spre El. Căci Dumnezeu străbate în ei asemenea sufletului în trup, ca în mădularele Sale, și-i învrednicește să fie în El.

---

660. δι'αὐτῆς γάρ ὅλοις ὁ Θεὸς περιχωρεῖ, ὅλοι δὲ ὅλῳ τῷ θεῷ περιχωροῦσιν. Dumnezeu își face întreg «perihoreza» în cei vrednici întregi și aceștia își fac întregi «perihoreza» în Dumnezeu întreg. Adică Dumnezeu se mișcă întreg în întregimea celor vrednici și aceștia se mișcă cu întregimea ființei lor în Dumnezeu întreg. Nimic din El nu le rămîne străin acestora și nimic din ei nu rămîne în afară de Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă că nici mișcările nu rămîn separate, ci se întrepătrund. În mișcarea firii umane se mișcă și firea divină iar în mișcarea firii divine se mișcă și firea umană, încît se face o singură mișcare, fără să se confunde omenescul și dumnezeiescul, asemenea mișcării îmbinate a sufletului și a trupului. Sfîntul Grigorie Palama afirmă și aici în mod clar caracterul personal al unirii între Dumnezeu și cei vrednici. Numai persoanele se unesc între ele în întregime, cîtă vreme primirea de către o persoană a ceva material se limitează la partea pe care o primește. Fără îndoială, persoanele unindu-se în întregime între ele nu-și epuizează toate străfundurile în această unire, deși toate sînt atinse de ea. Ele își rămîn etern rezerve de putere și de dăruire reciprocă. Dar persoana e întreagă totuși pe toate treptele pe care se comunică alteia. Întreagă se dăruiește și întreagă rămîne în ea însăși, rezervă inepuizabilă de dăruire.

Tot cel ce susţine că sînt masalieni cei ce spun că mintea e aşezată în inimă, sau în creier, să ştie că se războieşte în chip păcătos cu sfinţii. Căci Atanasie cel Mare zice că partea raţională a sufletului se află în creier. Iar Macarie, căruia nu-i lipseşte nimic din mărime, pune lucrarea minţii în inimă. Cu aceştia conglăsuiesc aproape toţi sfinţii. Căci ceea ce spune dumnezeiescul Grigorie al Nisei, că mintea nu este nici înăuntru, nici în afara trupului, ca una ce e netrupească, nu se împotriveşte acelor sfinţi. Pentru că aceia spun că mintea este în lăuntrul trupului, ca una ce e unită cu el. Deci spunînd aceasta în alt înţeles, nu se deosebesc cîtuşi de puţin de acela. Căci nici cel ce zice de Cuvîntul lui Dumnezeu că S-a sălăşluit odinioară în lăuntrul pîntecelui feciorelnic şi neprihănit nu se împotriveşte celui ce zice că dumnezeirea nu se află într-un loc sau că e netrupească. Căci acela cugetă despre Cuvîntul că S-a unit mai presus de cuvînt cu frămîntătura noastră, pentru negrăita Sa iubire de oameni [661].

Tot cel ce zice că lumina care a strălucit ucenicilor în Tabor este o nălucă şi un simbol ce se face şi se desface, şi nu există cu adevărat [662], şi susţine că nu este o

661. Tomul nu se dă aici de partea celor ce spun că mintea este în inimă, nici de partea celor ce afirmă că ea e în creier. Mai mult chiar, nu respinge nici opinia mai spirituală a sfîntului Grigorie de Nisa, după care mintea nu e nici înăuntru, nici în afara trupului. El recunoaşte caracterul tainic şi complex al legăturii sufletului cu trupul. Dar tocmai de aceea nu adoptă nici o poziţie simplistă, unilaterală. Nu se alătură nici opiniei că sufletul e exclusiv în afară de trup, nici opiniei că e în trup ca orice parte a trupului. Trebuie să se recunoască o anumită prezenţă a sufletului în trup. Dar prezenţa aceasta e altfel decît prezenţa unei părţi materiale a lui. E o prezenţă în trup, dar netrupească; e o prezenţă în trup, dar mai presus de înţelegere.

662. Aici simbolul nu e luat în înţelesul unei realităţi sensibile permanente prin care se arată ceva nesensibil, ci un chip văzut înfiripat în mod trecător de Dumnezeu pentru ceva nevăzut. Lumina dumnezeiască arătată pe Tabor nu e un chip a ceva nevăzut, pentru că ea însăşi e ceva

lucrare mai presus de toată înţelegerea, ci mai prejos de înţelegere, se împotriveşte sigur mărturisirii sfinţilor. Căci aceştia, fie în cuvîntări, fie în scrieri, o numesc negrăită, necreată, veşnică, netemporală, neapropiată, nemăsurată, nesfîrşită, nehotărnicită, nevăzută de îngeri şi de oameni, frumuseţea arhietipică [663] şi neschimbată, slava lui Dumnezeu, slava lui Hristos, slava Duhului, raza dumnezeirii şi cele asemenea. Căci se slăveşte, zice, trupul deodată cu primirea lui, şi slava dumnezeirii se face slava trupului. Dar slava era nearătată în trupul văzut pentru cei ce nu puteau primi cele ce sînt nevăzute şi îngerilor [664]. Drept aceea se schimbă la faţă nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbîndu-se în ceea ce nu era, ci descoperindu-se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizînd ochii lor şi făcîndu-i din orbi, văzători [665]. Căci rămînînd Acelaşi S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătîndu-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lu-

mai presus de vedere în sensul material, ea însăşi are un caracter spiritual, fiind o iradiere nemijlocită din Dumnezeu; ea e «văzută» nevăzut, înţeleasă neînţeles. E o prezenţă vădită a lui Dumnezeu, o prezenţă sesizată de o «simţire» a înţelegerii, dar neînţeleasă în mod deplin.

663. «Frumuseţea arhietipică». Lumina aceea, deşi nu are o formă materială, nu e ceva difuz, dezorganizat, ci se simte în ea o armonie superioară, o plenitudine de bunătăţi, şi ca atare e frumoasă, e chiar frumuseţea de model a oricărei frumuseţi văzute.

664. E vorba de trupul lui Hristos, care primeşte o armonie de la formarea lui prin ipostasul Cuvîntului plin de Duhul Sfînt. În armonia trupului lui Hristos se vede slava lui Dumnezeu. Dar armonia, frumuseţea şi slava trupului lui Hristos era nevăzută de cei ce nu aveau ochi duhovniceşti. În aceasta consta smerenia sau coborîrea sau chenoza Cuvîntului, răsfrîntă şi asupra trupului. Ea nu se impunea cu sila, ci se descoperea numai celor ce intrau prin credinţă în comuniune cu El. De cîte ori nu experiem descoperirea frumuseţii unei persoane nearătoase numai cînd intrăm în comuniune cu ea!

665. Vederea luminii mai presus de fire prin umanitatea lui Hristos a însemnat pentru ucenici şi o supremă intrare în comuniune cu El. Cine poate spune cum au înaintat ei în această comuniune, urcînd pe munte, într-o convorbire de mare intimitate cu El, dar într-o convorbire în care au simţit cu intensitate dumnezeirea Lui?

mina cea adevărată (Ioan I, 9), frumuseţea slavei. «Şi a strălucit ca soarele». Icoana este ştearsă, căci e cu neputinţă să se răsfrîngă necreatul în întregime în creatură.

Tot cel ce zice că numai fiinţa lui Dumnezeu este necreată, dar nu şi lucrările Lui veşnice, pe care le depăşeşte pe toate, ca ceea ce lucrează pe cele ce le lucrează, să audă pe sfîntul Maxim zicînd : «Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele vii şi însăşi viaţa, toate cele sfinte şi însăşi sfinţenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce sînt şi însăşi existenţa, sînt în chip vădit lucruri ale lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp (căci era odată cînd nu erau), iar altele n-au început să existe în timp. Căci n-a fost vreodată cînd n-a fost virtute, bunătate, sfinţenie şi nemurire» [666]. Şi iarăşi : «Bunătatea şi tot ce se cuprinde în înţelesul bunătăţii, şi simplu, toată viaţa, nemurirea, simplitatea, neschimbarea, nemărginirea şi toate cîte se contemplă fiinţial în jurul lui Dumnezeu, sînt lucruri ale lui Dumnezeu, dar nu începute în timp. Căci nu a fost vreodată ceva mai străvechi ca virtutea, nici ca alta oarecare din cele spuse, chiar dacă cele ce se împărtăşesc de ele au început să existe în timp. Căci orice virtute este fără de început, neavînd vremea mai bătrînă ca ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci, ca singur izvor al existenţei Sale. Dar Dumnezeu e ridicat de infinite ori infinit deasupra tuturor existenţelor, fie că se împărtăşesc, fie că se lasă împărtăşite» [667]. Înveţe aşadar din acestea că nu toate cele ce subzistă din Dumnezeu sînt şi sub vreme. Căci sînt unele care sînt fără de început şi nu se desfiinţează din pricina unităţii treimice, singura fără de început prin fire şi din pricina simplităţii mai presus de fire a ei. Aşa cum, în acelaşi fel, mintea ca o icoană

666. *Capete gnostice* I, 50; Filoc. rom. II, p. 139—140.
667. *Op. cit.* I, 48—49; Filoc. rom. II, p. 139—140.

ștearsă a acelei neîmpărțiri covîrșitoare, nu e nicidecum compusă, din pricina înțelegerilor sale firești [668].

Tot cel ce nu primește stările duhovnicești întipărite în trup de darurile Duhului aflătoare în sufletul celor ce au sporit în viața după Dumnezeu, și numește nepătimire omorîrea prin deprindere a părții pătimitoare și nu deprinderea lucrării spre cele bune, a celui ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune, ca unul ce a lepădat deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, tăgăduiește, ca urmare a acestor păreri, și petrecerea cu trupul în veacul nestricăcios a celor ce sînt (a celor creați) [669]. Căci dacă se va împărtăși atunci și trupul împreună cu sufletul de bunătățile tainice, se împărtășește și acum, după putere, de harul dăruit în chip tainic și negrăit de Dumnezeu minții curățite, și-și însușește și el cele dumnezeiești potrivit cu sine. Astfel se preschimbă și se sfințește, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta, fiind comună sufletului și trupului, se sfințesc și înclinările și lucrările trupului [670]. Căci desfăcîndu-se de bunătățile vieții de aici

668.Lucrările necreate ale lui Dumnezeu nu prejudiciază simplitatea ființei Lui, căci Persoana nu-și pierde unitatea prin lucrările ei, ci se arată întreagă lucrînd în fiecare.

669. Nepătimirea nu e moartea puterii pasionale a trupului, ci deprinderea îndreptării lucrării ei spre cele bune. Ea nu e nemișcare în sens budist, ci iubire de cele bune, de Dumnezeu și de oameni. Nepătimirea nu e «apatie», ci interes plin de iubire pentru tot ce e bun pentru oameni. Nu e nepăsare, ci milă și responsabilitate pozitivă, dureroasă, ca a lui Iisus. Varlaam, ca filozof, era dus ușor spre acest dispreț de tip budist față de tot ce nu e cugetare netulburată, spre acest intelectualism unilateral, spre care înclină în general teologia occidentală, prețuită ca îndeletnicire exclusiv intelectuală. Cine cugetă așa, nu mai poate înțelege pentru ce mai e păstrat trupul într-o viață eternă. Căci trupul fără puterea pasională îndreptată spre bine nu mai e decît o coaje moartă, o arătare lipsită de orice rost.

670. Partea pasională nu trebuie deci omorîtă, ci sfințită. Iar fiind ea sfințită, se va sfinți și trupul, dat fiind că e comună sufletului și trupului. Căci puterea pasională se activează prin trup. Trupul participă

pentru nădejdea bunătăţilor viitoare şi mişcîndu-se în chip sănătos prin lipsa de griji, mintea simte, după sfîntul Diadoch, bunătatea dumnezeiască negrăită şi transmite şi trupului, pe măsura înaintării sale, bunătatea sa [671]. Iar această bucurie, ivită în suflet şi în trup, este o dovadă nemincinoasă a vieţuirii nestricăcioase.

Mintea percepe (prinde) o lumină, simţirea alta. Simţirea percepe, (prinde), lumina supusă simţurilor, care arată lucrurile supuse simţurilor ca supuse simţurilor. Iar lumina minţii este cunoştinţa aflătoare în înţelesuri. Prin urmare vederea şi mintea nu percep (prind) aceeaşi lumină ; dar numai cîtă vreme lucrează fiecare după firea sa şi în cele după fire. Însă cînd se împărtăşesc de un har şi de o putere duhovnicească mai presus de fire, cei învredniciţi văd şi cu simţirea şi cu mintea cele mai presus de toată simţirea şi de toată mintea [672], ca să spunem cu Marele Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu, într-un fel cum numai Dumnezeu ştie şi cei ce lucrează acestea.

---

la viaţa sufletului prin puterea pasională a acestuia. Sufletul şi trupul sînt împletite în puterea pasională.

671. Dar puterea pasională nu e despărţită de minte. Ci e puterea prin care mintea lucrează asupra trupului şi-l sfinţeşte pe acesta. În puterea pasională mintea însă se întîlneşte cu trupul. Mintea, bucurîndu-se mai mult de cele nemateriale, atrage şi trupul prin partea pasională la iubirea acelora.

672. Sfîntul Grigorie Palama accentuează adeseori tainica unire ce există între suflet şi trup. În perceperea simţurilor se întîlneşte sufletul cu trupul. Trupul nu e trup fără viaţa sufletului în el. Viaţa sufletului e şi viaţa lui. Totuşi în planul vieţii naturale, în lucrarea simţurilor domină trupul, iar în a minţii sufletul. Dar unirea dintre cele două lucrări sau dintre suflet şi trup se face deplină cînd Duhul Sfînt se sălăşluieşte în credincios, sau cînd credinciosul se înduhovniceşte şi e ridicat la o lucrare care depăşeşte atît lucrarea naturală a simţurilor, cît şi a minţii. În lucrarea aceea superioară şi unificatoare lucrarea simţurilor primeşte un caracter de şi mai accentuată spiritualitate, iar lucrarea minţii devine şi mai simţitoare. Posibilitatea acestei spiritualizări a sensibilităţii, sau sensibilizării a spiritualităţii, e dată în faptul că toată realitatea văzută e în fond o raţionalitate dinamică plasticizată (ştiinţa spune azi că masa e energie

Acestea le-am învăţat din Scripturi ; acestea le-am primit de la părinţii noştri ; acestea le-am cunoscut prin puţina noastră cercare. Acestea ştim că le-a scris şi preacinstitul între ieromonahi cuviosul Grigorie (Palama), pentru cei ce trăiesc cu sfinţenie o viaţă de liniştire, urmînd întocmai predaniile sfinţilor. Acestea le-am semnat spre încredinţarea cititorilor :

1. Ieromonahul Isaac, protosul cinstitelor mînăstiri din Sfîntul Munte.

2. Teodosie Ieromonahul, egumenul cinstitei şi împărăteştii Lavre.

3. Egumenul mînăstirii Ivirilor (în dialectul său).

4. Ieromonahul Ioanichie, egumenul cinstitei şi împărăteştii mînăstiri Vatoped.

5. Egumenul mînăstirii Sîrbilor (în dialectul său).

6. Filotei, cel mai mic între ieromonahi, am iscălit cugetînd aceleaşi.

7. Amfilohie, cel mai mic între ieromonahi şi duhovnicul cinstitei mînăstiri a Esfigmenului.

8. Teodosie, cel mai mic între ieromonahi şi duhovnicul Vatopedului.

9. Ieromonahul Teostirict, egumenul sfinţitei mînăstiri Cultumuş.

10. Gherontie Maruli, păcătosul, aflător între bătrînii cinstitei Lavre, cugetînd aceleaşi, am iscălit.

11. Calist Muzarul, cel mai mic între monahi.

12. Gherasim, neînsemnatul între monahi, văzînd şi citind cele scrise cu iubire de adevăr şi primindu-le, am iscălit.

13. Moise, neînsemnatul bătrîn, cel mai mic între monahi, cugetînd aceleaşi, am subscris.

---

sau viceversa) ; şi cu atît mai mult trupul omenesc, străbătut şi mişcat de sufletul raţional. Diadoch al Foticeei spune : «Ochiul sufletului nu mai poate fi înşelat cînd acoperămîntul lui, adică trupul, a devenit prin înfrînare o ţesătură foarte subţire» (Una sută capete 71 ; Filoc. rom. I, p. 366). In acest sens sfîntul Maxim, la rîndul său, va afirma depăşirea dualităţii suflet-trup în sfinţi (*Ambigua* ; P.G. 91, 1193—1196).

14. Grigorie Stavrolangaditis, cel mai mic şi mai neînsemnat între monahi, poate şi isihast, cugetînd şi înţelegînd acestea, am subscris.

15. Isaia, bătrînul de la schitul Magula şi cel mai mic între ieromonahi, cugetînd aceleaşi, am subscris.

16. Marcu al lui Sinaitul, cel mai mic între monahi.

17. Calist, din schitul Magula şi cel mai mic dintre monahi.

18. Un bătrîn isihast de la mînăstirea Sirienilor, în dialectul său.

19. Sofronie, cel mai mic dintre monahi.

20. Smeritul episcop Iacob al Ierisonului şi al Sfîntului Munte, hrănit în predaniile Sfîntului Munte şi ale părinţilor, mărturisind că, prin fruntaşii care au iscălit aicea, a subscris cugetînd la fel tot Muntele Atos, conglăsuind şi eu, am subscris, punînd pecetea. Iar după toate am adăugat şi aceasta că pe cel ce nu conglăsuieşte cu sfinţii, ca noi şi ca părinţii cei cu puţin mai înainte de noi, nu-l primim la împărtăşire cu noi.

ALE ACELUIAŞI :

Sfîntul Grigorie Palama,

arhiepiscopul Tesalonicului

150 Capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire

1. Că lumea a început, ne învaţă şi firea, ne încredinţează şi istoria şi ne înfăţişează limpede şi invenţiile meşteşugurilor, aşezările legilor şi rînduielile statelor. Căci ştim pe inventatorii aproape ai tuturor meşteşugurilor şi pe dătătorii legilor, pe întemeietorii de la început ai statelor. Dar şi pe cei ce au scris prima dată despre ceva. Însă pe nici unul dintre aceştia nu-i vedem trăind înainte de facerea lumii şi a timpului, pe care ne-a istorisit-o Moise. Şi însuşi Moise, care a descris începutul facerii lumii, ne-a dat prin atîtea lucruri şi cuvinte minunate, dovezi de neclintit despre adevărul înfăţişat de el, încît aproape tot neamul omenesc l-a socotit pe el vrednic de crezare şi vrednici de rîs pe cei ce au cugetat cele potrivnice. Dar şi firea lumii acesteia, avînd totdeauna trebuinţă de un început nou pentru fiecare lucru din ea, şi neputînd dăinui nicidecum fără el, ne înfăţişează chiar prin lucruri primul început al ei care nu a fost din alt început [673].

2. Că lumea nu numai a început, ci va avea şi un sfîrşit, ne înfăţişează firea ei, ca una ce e dintre cele

673. Dacă lumea n-ar avea un început, n-am cunoaşte pe întemeietorii statelor, pe inventatorii meşteşugurilor şi pe dătătorii legilor. Ele ar trebui să fie din veci. Toate au un început în cadrul lumii. Dar

întîmplătoare. Căci mereu sfîrşeşte în părţile ei [674]. Dar încredinţarea sigură şi neclintită despre aceasta ne-o dă proorocia tuturor celor insuflaţi de Dumnezeu şi a lui Hristos, Care e Dumnezeu peste toţi. A crede acestora, ca unora ce au spus adevărul, se cuvine nu numai celor evlavioşi, odată ce văd că au spus adevărul şi în privinţa tuturor celorlalte pe care aceia le-au prevestit. De la ei se poate afla nu că lumea aceasta întreagă înaintează spre nefiinţă, ci că precum se vor preface trupurile noastre, aşa se va desface şi se va realcătui şi ea din puterea Duhului dumnezeiesc într-o formă mai dumnezeiască spre a fi pe măsura noastră.

3. Înţelepţii elinilor zic că cerul se întoarce prin firea sufletului lumii, şi că însăşi judecata dreaptă şi raţiunea ne învaţă aceasta. Care judecată dreaptă ? Care raţiune ? Căci dacă cerul se întoarce nu prin firea lui, ci prin puterea lumii căreia îi zic suflet, iar sufletul acesta e al întregii lumi, cum de nu se întoarce şi pămîntul şi apa şi aerul, mai ales că după ei sufletul e pururea în mişcare ? Noi însă vedem că pămîntul stă prin firea sa, asemenea şi apa, ţinînd locul de jos. Astfel şi cerul se mişcă pururea prin firea lui şi se mişcă în cerc, ţinînd locul de sus. Apoi cum ar fi acest suflet al lumii, prin a cărui fire s-ar mişca cerul ? Este oare raţional ? Dar atunci ar fi cu voie liberă şi nu ar mişca corpul ceresc cu aceleaşi mişcări. Căci cele cu voie liberă se mişcă odată într-un fel, altădată în altfel. Şi apoi ce urmă de suflet raţional vedem în sfera cea mai de jos a lumii, adică în pămînt, sau în cele care sînt mai aproape de el, în apă, în aer sau chiar în foc ? Căci sufletul lumii trebuie să fie

lumea însăşi trebuie să aibă un început care nu mai are înainte începutul a altceva din care să apară printr-un nou început.

674. Lumea nu se arată ca necondiţionat necesară, ca existînd în mod necesar. Ea e contingentă. Ar putea şi să nu fie. Totuşi nu există din întîmplare. Există pentru că a voit Dumnezeu să existe. Că lumea nu e necondiţionat necesară o dovedeşte faptul că mereu se sfîrşeşte în părţile ei constitutive. Aceasta arată că ea va avea şi ca întreg un sfîrşit.

şi al acestora. Cum ar fi apoi unele însufleţite, iar altele neînsufleţite ? Aceasta o recunosc şi ei. Iar cele din urmă nu sînt aşa în parte, ci piatra e toată piatră, metalul tot metal, ţărîna toată ţărînă, apa, aerul, focul, la fel. Iar de foc zic tot ei că se mişcă prin firea sa şi nu prin suflet. Deci dacă sufletul e comun, cum se mişcă numai cerul singur prin firea sufletului şi nu prin a lui însuşi ? Dar poate zic că sufletul, care, după ei, mişcă corpul ceresc, nu e raţional. Însă cum poate fi aşa, dacă acel suflet este, după ei, izvorul sufletelor noastre ? Dacă nu e raţional, trebuie să fie măcar sensibil sau natural (vegetal). Dar nici una din aceste calităţi nu vedem cum ar mişca un trup fără mădulare. Iar vreun mădular organic nu vedem să aibă nici pămîntul, nici cerul, nici alta dintre stihiile ei. Fiindcă tot organul e compus din diferite substanţe. Însă fiecare dintre stihii are o substanţă simplă şi mai ales cerul [675].

Sufletul este entelehia trupului organic ce are viaţa în potenţă [676]. Cerul însă, neavînd niciun mădular sau parte organică, nici nu poate vieţui. Cum ar avea deci peste tot suflet ceea ce nu poate vieţui ? Dar cei ce s-au făcut deşerţi în cugetările lor au plăsmuit cu inimă neînţeleaptă un suflet care nici nu este, nici nu va fi, şi pe acesta l-au făcut ziditorul, cîrmuitorul şi proniatorul întregii lumi văzute. De asemenea l-au înfăţişat ca pe un fel de rădăcină şi izvor al tuturor sufletelor noastre, el însuşi avîndu-şi naşterea din minte. Iar această minte zic că este altceva după fiinţă decît ceea ce spun că este

675. În acest capitol şi în cel următor e combătută teoria unui suflet al cosmosului, cosmo-zoismul, sau cosmo-psihismul, sau hylo-zoismul, una din formele panteismului elin.

676. Teoria aristotelică a sufletului ca entelehia sau ca formă a trupului organic, prin care acesta e dus spre o ţintă a lui, a fost acceptată şi de unii părinţi ai Bisericii. Trupul are viaţa în potenţă, în sensul că ea se dezvoltă, sau se actualizează. Iar întrucît sufletul e legat de viaţa organică ce creşte, se poate spune că şi sufletul e la început în mare parte o potenţă ce se dezvoltă.

Dumnezeu, care se află deasupra tuturor. Aşa le dogmatizează pe acestea cei mai de frunte în înţelepciunea şi teologia elinilor, nefiind cu nimic mai buni ca cei ce îndumnezeiesc animalele şi pietrele, ba, dimpotrivă, fiind cu mult mai răi în privinţa credinţei. Căci dobitoacele, aurul, piatra, arama sînt ceva, chiar dacă se află printre cele din urmă dintre făpturi. Dar un suflet al lumii, purtător de stele nu există şi nu este cîtuşi de puţin ceva din cîte sînt, decît o plăsmuire a unei cugetări diavoleşti.

4. Mai zic aceia : întrucît corpul ceresc trebuie să se mişte, dar mai încolo nu este niciun loc spre care ar înainta, el se întoarce la sine însuşi şi înaintarea lui nu e decît o învîrtire. Foarte bine. Deci dacă ar fi loc, ar fi purtat în sus ca şi focul, ba chiar mai mult decît focul, fiindcă e şi mai uşor decît firea focului. Dar această mişcare nu este a firii sufletului, ci a uşurătăţii firii. Dacă deci înaintarea cerului înseamnă învîrtire, iar aceasta o are prin firea sa şi nu prin firea sufletului, corpul ceresc se învîrteşte nu prin firea sufletului, ci prin a sa. Deci nu are suflet, nici nu există vreun suflet ceresc, sau al lumii întregi. Singurul suflet raţional este cel omenesc care nu e ceresc şi nu se cuprinde într-un loc, ci prin firea sa este esenţă înţelegătoare [677].

5. Iar corpul ceresc nu are puterea să înainteze sau să se întindă în sus. Şi aceasta nu fiindcă nu mai este loc mai încolo, ci pentru că şi sfera eterului de după el este învăluită de cer. De aceea nu înaintează în sus nu fiindcă nu este niciun loc spre care să înainteze, căci lărgimea cerului se acoperă cu sfera eterului. Nu se întinde mai sus de ea, deoarece, fiind mai subţire, este mai sus prin firea sa. Aşadar nu fiindcă nu are loc mai sus decît sine, nu se înalţă cerul mai sus, ci fiindcă nu este nici-un corp mai subţire şi mai uşor ca el.

677. Această învăţătură creştină despre lume ca neavînd suflet în ea, a eliberat drumul cercetării ştiinţifice a naturii.

6. Nu este niciun corp mai înalt decît corpul ceresc. Dar nu din cauza aceasta e incapabil să se înalţe mai sus, ci fiindcă cerul cuprinde orice corp şi nici-un corp nu este şi n-a fost dincolo de el ca să-l străbată. Dar nouă, binecinstitorilor şi credincioşilor, nu ne este oprit să ajungem deasupra cerului. Căci Dumnezeu, care umple toate, Se întinde şi dincolo de cer, la nesfîrşit, şi a fost şi înainte de lume, umplînd, cum umple şi acuma, tot locul din lume şi nimic nu I s-a adăugat Lui ca să se ivească în El vreun corp. Prin urmare nici în afară de cer nu este vreo piedică, spre a nu fi loc, cum este cel din jurul lumii, sau cel care s-a ivit în lăuntrul lumii, ca să fie corpuri în el.

7. Cum deci, odată ce nu e nici o piedică, nu se îndreaptă în sus mişcarea corpului ceresc, ci se mişcă în cerc, întorcîndu-se la sine însuşi ? Fiindcă stînd deasupra ca cel mai subţire dintre toate, e mai presus decît orice corp, dar şi mai ager la mişcare. Precum ceea ce e cuprins de el e cît se poate de greu şi de jos, aşa el e cel mai uşor, cel mai înalt şi cel mai ager la mişcare. Dacă se mişcă prin fire, rămînînd sus la suprafaţă, dar ceea ce rămîne la suprafaţă nu se poate despărţi prin fire de acelea la a căror suprafaţă stă, iar acelea la a căror suprafaţă stă corpul ceresc sînt sferice, în chip necesar el se mişcă neîncetat în jurul lor ; nu printr-o fire sufletească, ci printr-una corporală şi proprie, fiindcă schimbă un loc cu altul pe rînd. Iar mişcarea este proprie corpurilor, precum starea potrivnică e opusă corpurilor [678].

8. Cineva poate vedea şi în apropierea noastră vînturile care netezesc suprafeţele, nedespărţindu-se de acestea cînd se mişcă şi neridicîndu-se mai sus, nu fiindcă nu este loc, ci fiindcă sînt mai uşoare cele de deasupra lor.

678. Cap. 4—7 înfăţişează o viziune despre cer, depăşită de cunoştinţele astronomice dobîndite în secolele următoare. Dar în ceea ce spune sfîntul Grigorie Palama e un adevăr : mişcarea naturii nu e purtată de un suflet, ci de legile ei fizice.

Deci rămîn la suprafaţa celor pe care le ating, fiind după fire mai uşoare ca acelea. Şi se mişcă în jurul lor, nu printr-o fire sufletească, ci prin firea lor. Socotesc că această asemănare din parte voind s-o arate şi înţeleptul Solomon, a numit corpul ceresc cu numele vînturilor, scriind despre el : «Vîntul umblă în cerc şi se întoarce în cercurile lui» (Eccl. I, 6). Dar firea vînturilor din jurul nostru e atît de departe de a celor mai înalte şi de mişcarea cît se poate de iute a acelora, pe cît de departe e şi uşurimea acelora.

9. După înţelepţii elinilor, sînt două zone ale pămîntului temperate şi locuite. Dintre acestea, fiecare se împarte în cîte două lumi locuite, dînd patru lumi de acestea. De aceea susţin că sînt patru neamuri de oameni, care nu pot trece unul la altul. Căci după ei, unii locuiesc în zona noastră, alăturea de noi, fiind despărţiţi de noi de zona arzătoare a pămîntului. Opus lor, sînt cei ce, priviţi din punctul lor de vedere, locuiesc dedesubtul zonei acesteia, precum nouă ne sînt opuşi cei ce au acelaşi tropic ca şi noi. Dintre aceştia, unii sînt opuşi, ceilalţi antipozi şi întorşi faţă de noi. Ei nu ştiau că afară de a zecea parte din sfera pămîntului, aproape toată cealaltă parte e acoperită de ape.

10. Oricine poate cunoaşte că afară de lumea locuită de noi, nici o altă parte a pămîntului nu e locuită, fiind acoperită de mări. Să ia aminte de asemenea că cele patru stihii din care constă lumea, sînt părţi egale [679]. Iar

679. Era pe atunci ideea că lumea materială se compune din patru stihii sau elemente : pămînt, apă, aer şi foc, iar pe deasupra ei este eterul, ca al cincilea element. Ideea aceasta simplistă despre cele cinci stihii, despre proporţiile lor neschimbate, despre aşezarea lor în cercuri tot mai largi care se cuprind, e inferioară intuiţiei biblice despre măreaţa complexitate a lumii, intuiţie care e proprie şi sfinţilor părinţi. Ea era proprie ştiinţei şi unei părţi a filozofiei eline şi bizantine, pe care ştiinţa modernă a depăşit-o. *Sfîntul Grigorie Palama a făcut uz în capitolele de pînă aci şi în alte cîteva următoare de acea «ştiinţă», urmărindu-şi*

datorită stării sale rarefiate și sferei fiecăreia din ele, are un volum înmulțit față de al altuia, cum i se pare și lui Aristotel. Acesta zice că sînt cinci stihii, așezate sferic în cinci straturi, stratul mai mic fiind totdeauna cuprins de cel mai mare, pămîntul de apă, apa de aer, aerul de foc, focul de eter. Și aceasta este lumea.

11. Eterul este cu mult mai limpede ca focul și se numește și materie arzătoare. Focul are volumul înmulțit al sferei aerului, aerul al apei, apa al pămîntului, care avînd cea mai mare desime, are volumul cel mai mic dintre cele patru stihii de sub cer. Deci sfera apei avînd mărimea înmulțită a pămîntului, dacă ar fi revărsată peste toată suprafața pămîntului, amîndouă sferele s-ar mișca în jurul aceluiași centru, al pămîntului și al apei. Apa n-ar îngădui dobitoacelor de pe uscat să se folosească de nici o parte a pămîntului, întrucît l-ar acoperi întreg și s-ar întinde în mare măsură peste toată suprafața lui. Dar întrucît nu cuprinde toată suprafața pămîntului, căci uscatul locuit de noi este neacoperit, sfera apei este în chip necesar nelegată de centrul pămîntului. Prin urmare trebuie căutat cît de mult e ea în afară de centrul pămîntului. E mai jos sau mai sus de noi ? Mai sus nu poate să fie, căci vedem că suprafața apei este, în parte, sub noi. Așadar centrul sferei apei este mai jos, în raport cu noi, chiar și de centrul pămîntului. Rămîne de cercetat cît este de departe acest centru de centrul pămîntului.

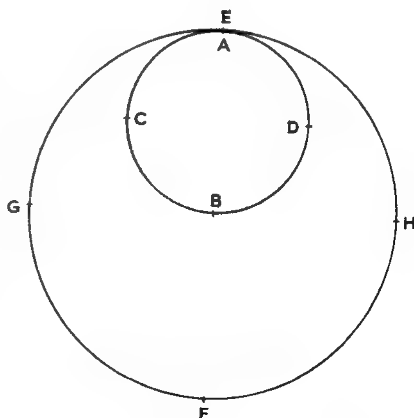
12. Ar putea cunoaște cineva cît de departe, adică cît de jos, din punctul nostru de vedere, este centrul sferei apei, de centrul pămîntului, luînd seama că suprafe-

---

scopul său de a arăta că sufletul nu poate fi prezent ca forță de mișcare în tot acest cosmos, el nu e decît în organismele umane așezate pe pămînt, care formează numai a zecea parte din întinderea apei, și nici pe pămîntul întreg, ci numai în anumite zone din el cu o climă temperată, nu și în cele fierbinți, care sînt nelocuite.

ței sferei pămîntești, care e locuită de noi îi corespunde suprafața apei văzută de noi și aflată sub noi, sub pămîntul pe care-l călcăm. Partea pămîntului locuită de noi e o zecime din suprafața lui. Căci pămîntul are cinci zone, iar noi locuim o jumătate a uneia din aceste cinci. Deci dacă ar vrea cineva să aplice acestei zecimi de suprafață o sferă în jurul pămîntului, va afla sfera care i se potrivește. Ea va avea îndoit diametrul sferei căreia i se aplică din afară și pe care o cuprinde, iar mărimea ei e de opt ori mai mare și centrul îl are la marginea pămîntului, care ni se pare cea mai jos. Acest lucru e limpede din desen.

13. Să zicem că sfera pămîntului este un cerc înăuntru căruia e scrie A, B, C, D, iar în jurul lui e desenat în loc de sfera apei un alt cerc, care e tangent cu suprafața zecimei de sus a cercului din el. În cercul acesta e scris E, F, G, H. Marginea cercului din lăuntru, care din punctul nostru de vedere este cel mai de jos, va fi centrul cercului exterior. Acesta avînd diametrul îndoit, se arată prin demonstrații geometrice că sfera al cărei diametru este îndoit față de al sferei care are diametrul pe jumătate, este de opt ori mai mare. Această sferă lichidă, care e de opt ori mai mare, e amestecată cu pămîntul. De aceea țîșnesc



din el numeroase izvoare și răsar apele bogate și nesecate ale rîurilor și se varsă sînurile nu puținelor mări ; mulțime de lacuri sînt răspîndite și aproape nu este loc pe pămînt, unde, săpînd cineva, să nu afle curgînd pe dedesubt apă.

14. Că afară de partea locuită de noi, nu mai este nici o alta locuită, arată şi desenul şi raţiunea. Căci precum, dacă centrul pămîntului şi al apei ar fi acelaşi, pămîntul ar fi cu totul nelocuit, tot aşa, ba cu mult mai vîrtos, dacă apa are ca centru partea cea mai de jos a pămîntului, din punctul nostru de vedere, afară de partea locuită de noi, care se atinge cu partea de sus a sferei apei, toate celelalte fiind acoperite de multă apă, nu pot fi locuite. Şi fiindcă s-a spus mai înainte că numai în partea de pămînt locuită există suflet raţional încorporat, iar aceasta este una singură, urmează că numai în această parte locuiesc şi dobitoacele necuvîntătoare de uscat.

15. Vederea ia naştere din culori şi figuri combinate în multe feluri ; mirosul din aburi ; gustul din umezeli ; auzul din zgomote ; pipăitul din asprimi sau din netezimi, prin atingerea cu ele. Iar conţinuturile care se alcătuesc în simţuri sînt dela corpuri, dar nu sînt corpuri, deşi sînt corporale. Căci nu sînt simplu de la corpuri, ci din formele corpurilor. Nu sînt nici înseşi formele corpurilor, ci întipăriririle lor, un fel de chipuri nedespărţit despărţite de formele corpurilor. Aceasta se constată mai ales din vedere şi în chip deosebit din cele ce nu se văd în oglindă.

16. Întipăririle acestea din simţuri, însuşindu-şi-le puterea de imaginaţie (închipuirea) a sufletului, desparte deplin nu simţurile înseşi, ci, precum am spus, chipurile din ele, de corpuri şi de formele lor. Şi avîndu-le adunate ca pe o vistierie, aduce la întrebuinţare din lăuntru cînd una cînd alta, chiar cînd nu e de faţă corpul, făcîndu-şi-le pe toate văzute, şi pe cele auzite şi pe cele gustate şi pe cele mirosite şi pe cele pipăite [680].

680. E o distincţie între formele care ţin obiectiv de corpuri şi între chipurile pe care aceste forme le întipăresc în simţiri şi care, pînă ce rămîn în simţuri, pe de o parte sînt deosebite de formele obiective ale corpurilor, pe de alta sînt nedespărţite de ele. Imaginaţia preluînd apoi aceste chipuri, le desparte deplin de formele corpurilor, fără să despartă însă şi simţurile însele. Aşa se face că în imaginaţie chipurile

17. Această putere de imaginaţie (de închipuire) a sufletului se găsetşe în făptura raţională, la mijloc între minte şi simţuri. Mintea privind şi întorcînd în sine imagini primite de către simţuri, ca despărţite de corpuri şi ca chipuri necorporale, înfăptuieşte feluritele înţelesuri, deosebindu-le, asemănîndu-le şi judecîndu-le în mod felurit, pătimaş, nepătimaş, mijlocit, în chip greşit sau fără greşală. Din acestea se nasc apoi cele mai multe virtuţi şi păcate, păreri bune şi rele. Fiindcă nu tot înţelesul minţii vine din acestea şi e despre acestea, ci sînt unele pe care nu le poate afla cineva ca venind prin simţuri, ci sînt date de minte, de aceea am zis că nu tot adevărul şi amăgirea, virtutea şi răutatea din gînduri îşi au începutul de la imaginaţie (închipuire).

18. E vrednic de mirare şi de cercetare, cum de la lucrurile vremelnice şi supuse simţurilor, poate să se nască în suflet o frumuseţe sau o urîciune statornică, o bogăţie sau o sărăcie, o slavă sau o lipsă de slavă, şi, simplu-vorbind, o lumină mintală (inteligibilă) pricinuitoare de viaţă veşnică, sau un întuneric mintal (inteligibil) şi chinuitor.

19. Mintea, purtată de imaginaţia sufletului şi împreunată prin aceasta cu simţurile, naşte o cunoştinţă îmbinată. De pildă priveşte cineva cu simţurile la soarele care apune, dar totodată şi la luna apropiată care stă cu partea bombată spre soare, pînă ce încet, încet se depărtează în zilele următoare şi e tot mai luminată, pînă ce ajunge la partea opusă, apoi se apropie iarăşi cîte puţin cu partea cealaltă micşorîndu-şi lumina tot mai mult, pînă şi-o pierde, ajungînd iarăşi acolo de unde a început să lumineze. Aceste vederi însemnîndu-şi-le mintea, ca

lucrurilor pot lua forme întrucîtva deosebite de formele lucrurilor. Imaginaţia are astfel o funcţie creatoare, nu simplu reproductivă ca simţurile. Ea le înmagazinează în sine şi apoi le proiectează cînd voieşte, chiar în lipsa corpurilor şi a formelor lor.

una ce ţine pe cele de mai înainte în imaginaţie, iar pe cea mereu prezentă în simţ, îşi dă seama din simţ, din imaginaţie şi din înţelegere că luna îşi are lumina de la soare şi că osia acesteia este mai aproape de pămînt şi cu mult mai jos decît soarele [681].

20. Dar nu numai datele ce privesc luna, ci şi cele ce privesc soarele, eclipsele lui şi conjuncţiile din vremea lor, schimbările şi distanţele celorlalte planete de pe cer, formaţiile felurite ce le alcătuiesc între ele, şi, pe scurt, toate cîte le ştim despre cer, apoi raţiunile firii, toate artele, meşteşugurile şi, simplu vorbind, întreaga cunoştinţă a tuturor adunate din observări parţiale, le-am cîştigat din simţuri şi din imaginaţie, prin minte. Nici una din acestea nu se poate numi duhovnicească, ci mai degrabă naturală, fiindcă nu cuprinde cele ale Duhului.

21. De unde am aflat ceva sigur şi nemincinos despre Dumnezeu, de unde despre lumea întreagă, de unde despre noi înşine ? Nu din învăţătura Duhului ? [682]. Căci Duhul ne-a învăţat că numai Dumnezeu este Cel ce este cu adevărat şi este pururea şi este neschimbat, neprimindu-şi existenţa din cele ce nu sînt şi nemergînd spre nefiinţă ; că este în trei ipostasuri şi atotputernic ; că El a adus în şase zile cu cuvîntul la existenţă cele ce sînt din cele ce nu sînt [683], mai bine zis le-a dat fiinţă

681. Explică judecăţile făcute de minte pe baza asocierii între chipurile sensibile primite dela simţuri şi reţinute de imaginaţie şi cele prezente în simţuri.

682. Cunoştinţele parţiale le avem din simţuri, din imaginaţie (memorie) şi din minte, adică din lucrarea lor comună. Ele formează deci cunoştinţa naturală. Dar cunoştinţele sigure şi nemincinoase despre lumea ca întreg, adică despre originea şi scopul ei, despre noi înşine ca persoane unitare şi despre Dumnezeu nu mai sînt din cele trei puteri ale naturii noastre, ci din învăţătura pe care ne-a dat-o Duhul şi pe care am primit-o prin credinţă.

683. Urmînd sfîntului Maxim Mărturisitorul, pe Dumnezeu îl numeşte «Cel ce există în chip existent sau adevărat» (ὁ ὄντως ὤν), iar creaturile numai cele ce sînt (τὰ ὄντα). Existenţa adevărată sau exis

deodată tuturor, cum zice Moise. Căci îl auzim pe acesta zicînd : «La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul» (Facere I, 4), nu ca pe un gol, desigur, nici fără cele dintre ele. Căci pămîntul era amestecat cu apă și fiecare dintre ele purta în sine ca o sarcină aerul și dobitoacele și plantele după felul lor [684]. Iar cerul cuprindea feluritele lumini și luminători, în care subzista totul [685]. Astfel a făcut Dumnezeu la început cerul și pămîntul ca pe o substanță care cuprindea totul și purta în potență toate. dezaprobînd de departe, precum se cuvine, pe cei ce socotesc în chip greșit că materia a preexistat de la sine.

22. După aceea, înfrumusețînd oarecum și împodobind lumea, Cel ce a adus toate la existență din cele ce nu sînt, a împărțit fiecăruia rînduiala proprie și cuvenită a însușirilor sale, întregind lumea în șase zile, deosebind pe fiecare numai cu porunca și scoțînd ca din niște vistierii ascunse la forma lor văzută cele puse în ea [686], așezînd și îmbinînd în chipul cel mai armonios și mai potrivit un lucru cu altul și pe fiecare cu toate și pe toate cu fiecare. Iar pămîntul cel nemișcat, l-a înconjurat ca pe un centru oarecare, cu un cerc foarte înalt și l-a legat

---

tența existentă este cea care nu e de la nimeni, ci de la sine, aceea care nu se schimbă și nu înaintează spre descompunere (stricăciune). Cele simplu existente sînt cele ce nu au existență dela ele, ci sînt aduse la existență din nimic de Dumnezeu.

684. Κυόφορον — însărcinat. Pămîntul și apa erau însărcinate cu plantele și cu animalele pe care aveau să le nască. Aveau în ele în mod virtual plantele și animalele. Se insinuează aci o concepție corespunzătoare cu cea a științei de azi. Parcă ar fi vorba și de aer, ca o sarcină a pămîntului și a apei. Deci stihiile nu erau totuși separate, mai ales la început.

685. Sfîntul Grigorie Palama pare a insinuat aci că în lumina sau în energia ei își avea subsistența, sau originea toată lumea creată.

686. ἐξάλων εἰς εἶδος τά ἐντεθέντα. Plantele și animalele, dar și toate formele în mișcare erau date potențial în substanța originară a lumii, ca în niște vistierii ascunse.

preaînțelept, prin cele din mijloc cu cerul pururea în mișcare [687], încît aceeași lume se află și stînd și mișcîndu-se.

23. Dînd Marele Meşter o astfel de rînduială fiecăreia din marginile întregului, a fixat în nemişcare şi a pus totodată în mişcare acest întreg, făcîndu-l o lume bine întocmită. Iar celor aflătoare între aceste margini, le-a împărţit iarăşi la fiecare, ceea ce i se cuvine. Pe unele le pune sus şi le porunceşte să se învîrtească în înălţime şi să se mişte împreună cu hotarul cel mai de sus al întregului, cu chibzuială şi rînduială în toată vremea. Pe cele uşoare şi rodnice în lucrare şi uşor de prelucrat le-a pus în folosul oamenilor. Pe cele ce se încălzesc peste temperatura de mijloc le-a pus să se ridice, cu bun rost, peste celelalte, ca să potolească frigul prea mare, iar căldura lor prea mare să fie potolită de frig. Lipsa de măsură în pornirea marginilor celor mai de sus, e înfrînată de mişcarea întoarsă a unora dintre ele. Prin acestea ne-a dat deosebirile de mult folos ale anilor, ale ceasurilor şi măsurile distanţelor de timp şi celor ce pricep cunoştinţa lui Dumnezeu, care a zidit, a rînduit şi a împodobit toate. Deci pe cele de sus şi de la înălţime le-a lăsat să se învîrtească în chipul acesta felurit şi îndoit, de dragul frumuseţii lumii şi al folosului de multe feluri. Iar pe altele le-a aşezat jos şi la mijloc, şi anume pe acelea care sînt mai grele şi sînt pasive după fire, care se fac şi se preschimbă, care pot fi deosebite şi asemănate şi suportă mai uşor prefacerile, spre buna întrebuinţare. Pe toate le-a rînduit ca pe o podoabă şi după legătura raţiunilor lor, ca să se poată numi pe drept cuvînt, întregul, podoabă (cosmos).

24. Astfel la facere s-a zidit întîi un lucru dintre făpturi, după cel dintîi altul, după acesta iarăşi altul, iar după toate, omul. Acesta s-a învrednicit de atîta cinste

687. Aci sfîntul Grigorie face iarăşi uz de «ştiinţa naturală» a timpului său.

şi grijă din partea lui Dumnezeu, încît toată lumea aceasta văzută a fost făcută înainte de el pentru el. Iar Împărăţia cerurilor a fost gătită îndată după întemeierea lumii, tot pentru el (Matei XXV, 34), înainte de el [688]. Dar şi sfat a premers despre el şi a fost plăsmuit de mîna lui Dumnezeu şi după chipul lui Dumnezeu şi n-a primit totul din materia aceasta din lumea supusă simţurilor, ca celelalte vieţuitoare, ci numai trupul, iar sufletul din cele mai presus de lume, mai bine zis de la Dumnezeu însuşi, prin suflare negrăită. Aceasta, pentru că e ceva mare şi minunat şi întrece totul şi priveşte totul şi cîrmuieşte toate ; iar, pe de altă parte, cunoaşte pe Dumnezeu şi-L poate primi pe El şi se dovedeşte mai mult decît orice rezultatul măririi mai presus de toate a Meşterului. Ba nu numai că poate primi pe Dumnezeu prin osteneala nevoitoare şi prin har, ci se şi poate uni cu El într-un singur ipostas [689].

---

688. Nu numai lumea aceasta este gătită ca un palat pentru om — împăratul ce avea să apară după aceea — ci şi Împărăţia cerurilor s-a gătit pentru el înainte de el, căci el trebuia să privească spre ea dela începutul existenţei sale.

689. E dat aci în mod concentrat tot ce deosebeşte pe om de toate creaturile sensibile. Pe de o parte el priveşte conştient toate, le conduce pe toate, ca un chip al lui Dumnezeu. El e conştiinţa stăpînitoare şi transformatoare a lumii, în el se descopere rostul lumii. Fără om lumea ar fi lipsită de rost, de sens, de lumină, existenţa ar fi lipsită de o latură esenţială a ei, sau de cea mai esenţială. Fără om nu s-ar crea în lume nimic purtător de un sens. Fără om lumea n-ar şti de ea însăşi. Pe de altă parte, existenţa omului dovedind că lumea e pentru un sens, dovedeşte că ea se cere după sensul deplin pe care omul nu i-l poate descoperi şi da. Numai în legătură cu lumina totală noi putem vedea în lume un sens şi putem căuta şi realiza în ea un sens final. Dar tot numai în legătură cu conştiinţa care are în ea toată lumina, conştiinţa umană poate descoperi sensul deplin al existenţei sale şi al lumii după care se doreşte. De aceea conştiinţa umană e făcută pentru a se uni cu conştiinţa deplin luminată a lui Dumnezeu. Numai fiinţa umană e capabilă să primească în conştiinţa ei conştiinţa lui Dumnezeu care echivalează cu lumina totală. Numai ea dovedeşte că lumea e opera unui Meşter ato [illegible] aat şi măreţ în lumina şi puterea Lui nemărginită. Mă-

25. În acestea şi în cele ca acestea se află înţelepciunea adevărată şi cunoştinţa mîntuitoare, care pricinuieşte fericirea de sus. Dar care Euclid, care Marin, care Ptolemeu a putut să le vadă ? Care Empedocle, care Socrate, Aristotel şi Platon a putut să le cunoască acestea prin metodele logicii şi ale celorlalte cunoştinţe naturale ? Mai bine zis, care simţ a perceput unele ca acestea ? Oare s-a putut apropia de ele mintea ? Iar dacă acelora, care filozofau prin fire şi celor asemenea lor li s-a părut umilită înţelepciunea din acestea, nu mai puţin se vădeşte astăzi măreţia ei covîrşitoare. Căci stau aproape ca nişte vieţuitoare necuvîntătoare faţă de înţelepciunea din acestea (iar de voieşti, ca nişte sclavi, decît care mai buni s-ar socoti cei ce făuresc diadema împărătească). Aşa sînt acestea faţă de înţelepciunea adevărată şi mai presus de toate şi faţă de învăţătura Duhului.

26. Nu numai a cunoaşte pe Dumnezeu cu adevărat, pe cît e cu putinţă, întrece fără asemănare filozofia elinilor, ci şi numai a şti ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înţelepciunea acelora. Căci singur omul dintre cele toate pămînteşti şi cereşti a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El şi să-L iubească şi să fie cunoscătorul singur Aceluia, iar prin credinţa, prin înclinarea şi dragostea faţă de El, să-şi păstreze frumuseţea sa ; iar toate celelalte cîte le poartă pămîntul şi cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine şi cu totul nepărtaşe de minte [690]. Aceasta neputînd-o ve-

---

rirea omului, ca chip al măririi conştiinţei supreme, se arată mai ales în aceea că devine conştiinţa ipostasului supremei conştiinţe, că prin lumina lui îşi poate comunica lumina şi exprima conştiinţa şi voianţa Subiectului supremei şi desăvîrşitei lumini a desăvîrşitei conştiinţe.

690. Nu numai cunoaşterea lui Dumnezeu a rămas străină filozofiei eline, ci şi recunoaşterea măreţiei unice a omului. Căci deşi orice om care nu filozofează îşi dă seama că e mai presus de toate făpturile prin conştiinţa şi voinţa sa, filozofia elină n-a recunoscut aceasta. Ca şi mitologia, tot aşa şi filozofia a coborît pe om de pe treapta lui supe-

dea nicidecum înțelepții elinilor, au necinstit firea noastră, n-au slujit lui Dumnezeu, ci au slujit făpturii în locul Făcătorului (Rom. I, 25), învăluindu-și mintea cu sfere sensibile și nesensibile și socotind că fiecare din acestea are putere și însemnătate pe măsura mărimii corpurilor lor. Cinstindu-le pe acestea în chip netrebnic, numindu-le dumnezei mai mici și mai mari, le-au dat lor stăpînirea tuturor. Din cele supuse simțurilor și din filozofia despre ele și-au adunat urîciune, necinste și sărăcia cea mai de pe urmă în sufletele lor, ca și mult întuneric inteligibil și chinuitor [691].

27. Faptul că știm că sîntem făcuți după chipul Făcătorului nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă. Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții, decît care nimic nu este mai bun după fire. Căci dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în aceea «după chipul». Dar fiindcă ceea ce e mai bun în noi este mintea, iar aceasta este după chipul dumnezeiesc și a fost zidită de Dumnezeu, ce greutate este să vedem, sau mai bine zis, cum nu e vădit prin aceasta că Făcătorul laturii noastre înțelegătoare este și Făcătorul a tot ce este înțelegător [692] ? Așadar întreaga fire înțelegătoare este îm-

---

rioară față de făpturi, făcîndu-l închinătorul acestora. Dar numai în comuniune cu Persoana purtătoare a conștiinței și libertății supreme se umple și omul de lumină și de libertate.

691. Sfîntul Grigorie Palama folosește adeseori expresia «întuneric inteligibil (νοητὸν σκότος) și chinuitor», ca unul ce stă în fața minții și o chinuiește prin neștiință, cum stă întunericul în fața simțurilor și le chinuiește pe acestea.

692. Însuși faptul că mintea noastră înțelegătoare e numai după chipul lui Dumnezeu, deci nu Dumnezeu însuși, arată că Dumnezeu nu trebuie identificat cu vre-o realitate, sau cu unele realități mintale sau înțelegătoare, sau cunoscute cu mintea. Dumnezeu e mai presus și de acest plan. E mai presus de ordinea îngerilor, care sînt ființe mintale sau înțelegătoare.

preună slujitoare cu noi şi după chipul Ziditorului [693], chiar dacă sînt mai cinstite decît noi, ca fiind în afară de trupuri şi mai aproape de firea cea cu totul netrupească şi necreată. Mai bine zis pe unii dintre ei, care şi-au păzit treapta lor şi tind spre ceea ce au fost făcuţi, chiar dacă sînt slujitori ca şi noi, îi cinstim şi sînt cu mult mai cinstiţi decît noi prin treapta lor. Iar alţii, nepăzindu-şi treapta lor şi răzvrătindu-se şi nesocotind ţinta pentru care au fost făcuţi, depărtîndu-se cît mai mult de cei ce sînt aproape de Dumnezeu, au căzut şi din cinste. Şi fiindcă încearcă să ne atragă şi pe noi la cădere, nu numai că sînt netrebnici şi necinstiţi, ci şi vrăjmaşi lui Dumnezeu, iar neamului nostru omenesc pricinuitor de întinăciune, războindu-ne cît se poate de mult.

28. Dar învăţaţii în ale naturii şi cercetătorii de stele, care se laudă că ştiu toate, neputînd cunoaşte prin filozofia lor nimic din cele spuse mai sus, nu numai că au ridicat şi pe stăpînitorul întunericului inteligibil şi toate puterile răzvrătite de sub el deasupra lor, ci le-au numit şi dumnezei (zei), le-au cinstit în temple, le-au adus jertfe şi s-au supus rînduielilor atît de stricăcioase ale acelora, lăsîndu-se batjocoriţi multă vreme prin preoţi fără sfinţenie şi prin curăţiri care spurcă şi sporesc ticăloasa părere de sine şi prin prooroci şi proorociţe care au alunecat atît de departe de adevăr.

29. Am spus că a cunoaşte omul pe Dumnezeu şi a se cunoaşte pe sine şi treapta sa (pe care le au acum şi creştinii socotiţi simpli), întrece puterea cunoaşterii firii şi a astronomiei şi a toată filozofia în legătură cu ele. Adăugăm acum că chiar cunoaşterea de către minte a neputinţei sale şi străduinţa de a şi-o tămădui e ceva neasemănat mai înalt decît a cunoaşte şi a cerceta mărimile stelelor, raţiunile lucrurilor, naşterile celor de jos

693. Deci şi îngerii sînt după chipul lui Dumnezeu, deşi altfel ca oamenii, neavînd un trup prin care să stăpînească peste lume şi să spritualizeze materia.

şi perioadele celor de sus, devierile şi perioadele, constanţele şi învîrtirile, despărţirile şi întîlnirile şi — într-un cuvînt — toate feluritele relaţii ale mulţimii mişcărilor. Căci mintea care şi-a cunoscut neputinţa sa a aflat pe unde poate să intre la mîntuire, să se apropie de lumina cunoştinţei şi să primească înţelepciunea adevărată, care nu se destramă odată cu veacul acesta.

30. Toată firea raţională şi înţelegătoare, fie că-i spune cineva fiinţă îngerească, fie fiinţă omenească, are viaţă, pentru care şi rămîne, prin existenţă, nemuritoare, neprimind stricăciune. Dar firea înţelegătoare şi raţională din noi nu are numai viaţa prin fiinţă, ci şi lucrarea. Căci face viu trupul unit cu ea, pentru care pricină se numeşte şi viaţa lui. Se numeşte însă viaţă şi pentru altul. Dar aceasta e lucrarea ei. Căci ceea ce e pentru altul nu e niciodată fiinţa în sine. Firea înţelegătoare a îngerilor, însă, nu are viaţa şi ca o asemenea lucrare. Căci nu a primit de la Dumnezeu un trup unit cu ea, ca să primească spre aceasta şi o putere de viaţă făcătoare. E în stare şi firea aceasta de cele potrivnice, adică de răutate şi de bunătate. Aceasta o arată îngerii răi, suferind cădere din pricina mîndriei. Aşadar şi îngerii sînt compuşi în oarecare fel, din fiinţa lor şi dintr-una din însuşirile ce-şi sînt potrivnice, adică din virtute sau din răutate. De aici se arată că nici ei nu au bunătatea ca fiinţă [694].

31. Sufletul fiecăruia din dobitoacele cuvîntătoare este viaţa trupului însufleţit prin el. Ele au viaţa nu ca fiinţă, ci ca lucrare, nefiind în sine, ci pentru altul. Căci această viaţă nu se vede să aibă nimic altceva, decît cele ce le lucrează prin trup. De aceea desfăcîndu-se acesta, se desface numaidecît şi ea. Căci este nu mai puţin muritoare ca trupul. Fiindcă tot ce este ea, este şi se zice spre moarte. De aceea moare împreună cu cel ce moare.

694. Nu fiinţa îşi poate fi potrivnică, pentru că în acest caz ar sfîrşi în nefiinţă, ci lucrările fiinţei. Chiar îngerii au o lucrare care le poate fi potrivnică, putînd fi buni sau răi. Deci nu au bunătatea ca fiinţă.

32. Sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el și are lucrare de viață făcătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însuflețit de el. Dar are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucît sufletul e viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată avînd viața rațională și înțelegătoare, ca una ce e în chip vădit alta decît viața trupului și a celor ce sînt prin trup. De aceea, chiar desfăcîndu-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lîngă faptul că nu se destramă, mai rămîne și nemuritor, întrucît nu se arată să fie pentru altul, ci are viața prin sine ca ființă [695].

33. Sufletul rațional și înțelegător are viața ca ființă, dar în stare să primească cele ce sînt potrivnice, adică răutatea și bunătatea. De aici se arată că nu are bunătatea ca ființă, precum nici răutatea, ci o oarecare însușire în stare să se îndrepte și spre o parte și spre alta cînd e lăsată. Acestea nu sînt de față într-un spațiu, ci sufletul înțelegător, primind de la Ziditor puterea de a se hotărî liber, poate să încline spre una sau alta și să viețuiască potrivit cu ea. De aceea sufletul rațional și înțelegător este oarecum și compus, datorită lucrării mai sus pomenite. Aceasta fiind pentru altul, nu pricinuiește singură compoziția, ci din ființa lui și dintr-o oarecare dintre însușirile pomenite ce-și pot fi potrivnice, adică din virtute și răutate.

34. Mintea cea mai de sus, binele cel mai înalt, firea mai presus de viață și supradumnezeiască, neputînd primi în nici un chip cele ce sînt potrivnice, e vădit că are bunătatea nu ca însușire, ci ca ființă. De aceea tot binele pe

695. Viața trupului nu e ființa lui, ci o lucrare ce iradiază din suflet. De aceia se retrage din trup odată cu moartea acestuia. Viața trupului animalic nu e însă dintr-un suflet al lui, ci o iradiere din viața speciei, sau din viața de obște a animalelor. De aceia sufletul lor nu rămîne. Dar viața sufletului omenesc ține de ființa lui. El este individual sau personal, dînd caracter personal fiecăruia dintre noi. Deci sufletul omenesc există în sine și pentru sine și după moartea trupului

care l-ar putea cugeta cineva se află în acea Minte ; mai bine zis, acea Minte este mai presus de bine. Și tot ce ar putea cugeta cineva ca aflîndu-se în acea Minte, e bine ; mai bine zis e bunătate și bunătate mai presus de bine. Și viață este în acea Minte, mai bine zis ea însăși este viața. Căci viața este un bine și viața în acea Minte este bunătate. În ea este și înțelepciunea, mai bine zis ea este înțelepciunea. Căci înțelepciunea este un bine, și înțelepciunea în ea este bunătatea. Tot așa veșnicia, fericirea și, simplu, tot binele care ar putea să fie cugetat. Și nu este acolo deosebire între viață, înțelepciune, bunătate și cele asemenea. Căci pe toate le cuprinde bunătatea aceea adunate în chip concentrat și unitar și cît se poate de simplu ; și din toate bunătățile se înțelege și se numește. Tot binele pe care l-ar putea cugeta și l-ar zice cineva despre ea este unul și simplu [696]. Dar nu este numai aceea ce se cugetă adevărat de către cei ce înțeleg cu o minte înțeleptită de Dumnezeu și grăiesc cu o limbă mișcată de Duhul. Ci este mai presus și de acestea, ca negrăită și neînțeleasă ; și nu lipsește nimic unității și simplității ei mai presus de fire, fiind o unică bunătate atotbună și suprabună. Numai atîta se înțelege și se numește — iar aceasta numai din lucrările Sale care coboară la zidire — că Făcătorul și Stăpînul zidirii este bunătatea atotbună și suprabună, avînd bunătatea drept ființă. De aceea nu poate primi în nici un fel ceea ce e potrivnic bunătății. Căci nici nu este potrivnic nici unei ființe.

35. Această bunătate atotbună și suprabună (mai presus de bunătate) este și izvorul bunătății. Și aceasta este un bine și cel mai înalt bine, care nu poate lipsi bunătății desăvîrșite. Iar fiindcă bunătatea desăvîrșită și mai presus de desăvîrșire este Minte, ce ar putea fi alt-

696. Avem aci cea mai puternică afirmare a simplității dumnezeiești, contrar acuzelor aduse lui Palama că nu menține simplitatea dumnezeiască.

ceva ceea ce iese din ea ca dintr-un izvor decît Cuvînt şi un Cuvînt nu asemenea cuvîntului nostru rostit ? Căci acesta nu e al minţii, ci al trupului mişcat de minte. Nici asemenea cuvîntului nostru lăuntric. Căci şi acesta se face sunet, organizîndu-se ca prin nişte chipuri [697]. Dar nici asemenea cuvîntului din cugetarea noastră, chiar dacă aceasta e fără sunet, împlinindu-se prin mişcări netrupeşti. Căci şi acesta e după noi şi are nevoie de întreruperi, de nu puţine pauze temporare, desfăşurîndu-se pe larg de la un început nedesăvîrşit spre o încheiere desăvîrşită. Ci e asemenea cuvîntului ce se află sădit în firea şi aşezat în mintea noastră, de cînd am fost făcuţi de Cel ce ne-a zidit după chipul Său, adică asemenea cunoştinţei care există pururea împreună cu mintea [698].

697. Cuvintele rostite au şi înţelesul de «chipuri» ale cuvîntului lăuntric, dar şi de «tipuri» fixe, statornice, de care se serveşte cuvîntul lăuntric îmbinîndu-le după înţelesul de fiecare dată altfel nuanţat pe care vrea să-l exprime. Ambele aceste înţelesuri le are aci cuvîntul folosit de sfîntul Grigorie Palama.

698. Cuvîntul ce se naşte din Tatăl ca Minte supremă nu-i asemenea cuvîntului rostit care e al trupului mişcat de minte, nici al cuvîntului lăuntric care tinde spre exprimare, dar nu poate face aceasta decît folosindu-se de «chipuri» care sînt în acelaşi timp «tipuri» stabilite de comunitatea umană, pe care le îmbină fiecare ins de fiecare dată în chip felurit şi care ca atare trece printr-o dezvoltare în exprimarea lui şi are nevoie de întreruperi, nu e nici chiar asemenea cuvîntului ca înţeles care se produce în minte şi nu are nevoie să se exprime, căci acest cuvînt din urmă e şi el produs de noi, deci începe să existe «după noi». Ci e asemenea «cuvîntului» sădit în firea şi mai special în mintea noastră odată cu crearea noastră, ca o cunoştinţă fără de care mintea nu poate fi cugetată; ca o cunoştinţă virtuală ce se actualizează continuu, desigur în legătură cu Dumnezeu şi cu lumea, fără de care însă mintea nu poate fi cugetată. În calitatea aceasta, acest cuvînt cuprinde în sine toate cuvintele, sau mintea e cuvîntătoare la nesfîrşit, întrucît e cunoscătoare la nesfîrşit, dată fiind infinitatea realităţii şi a combinaţiilor ei posibile. Ea primeşte şi produce totodată cuvintele. Ea, fiind în legătură cu Dum¬ezeu şi cu lumea, inclusiv cu semenii săi, sau luîndu-le la cunoştinţă, exprimă cunoştinţa ce este mereu dată. Dar mintea noastră izvorîtoare de cuvinte e în acelaşi timp răspunzătoare la apelurile ce i se fac, sau la cu-

Căci această cunoştinţă se află şi acolo în Mintea cea mai înaltă a bunătăţii desăvîrşite şi mai presus de desăvîrşire, la care nimic nu e nedesăvîrşit, ci afară de faptul că acea cunoştinţă e din acea Minte, ea e fără ştirbire tot ce este şi aceea. De aceea Cuvîntul cel mai înalt este şi se numeşte de către noi şi Fiu, ca să-L recunoaştem pe El ca fiind desăvîrşit, în ipostas desăvîrşit şi propriu, ca Cel ce e din Tatăl şi nu-I lipseşte nimic din fiinţa Tatălui, ci este fără ştirbire una cu Acela, deşi nu după ipostas. Aceasta înfăţişează pe Cuvîntul ca fiind din Acela prin naştere în chip dumnezeiesc.

36. Fiindcă bunătatea ce provine prin naştere din bunătatea înţelegătoare ca dintr-un izvor este Cuvînt, iar Cuvînt fără Duh nu ar putea să-şi închipuie cineva care are minte, de aceea Dumnezeu-Cuvîntul, Care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl şi pe Duhul Sfînt. Iar acest Duh nu e ca cel ce însoţeşte cuvîntul nostru rostit cu buzele, dar nici ca cel care însoţeşte, chiar netrupeşte, cuvîntul nostru lăuntric, sau cel din cugetare. Căci şi acela e o oarecare pornire a minţii, întinzîndu-se în timp şi avînd nevoie de aceleaşi întreruperi şi pornind de la ceea ce e nedesăvîrşit spre desăvîrşire. Duhul acela al Cuvîntului celui mai înalt, e ca o dragoste negrăită a

---

vintele ce i se dau spre cunoştinţă, în primul rînd lui Dumnezeu, Care e lumina ultimă şi suprem provocatoare din care îi vine toată cunoştinţa sau tot cuvîntul răspunzător. Cuvîntul omenesc este dialogic, pentru că noi sîntem fiinţe dialogice, sîntem creaţi pentru a lua la cunoştinţă cuvîntul lui Dumnezeu dat ca realitate, şi pentru a răspunde acestui cuvînt, sîntem creaţi ca parteneri ai dialogului cu Dumnezeu, despre şi în Dumnezeu, cu semenii noştri, despre toate cele create de El, ca descoperiri ale voii Lui care se cer luate la cunoştinţă, ca fiind cuvinte ale Lui care cer un răspuns din partea noastră, învredniciţi de Dumnezeu cu importanţa de a se aştepta un răspuns de la noi, pentru formarea noastră. Cuvîntul în sensul acesta e baza ultimă a cuvintelor rostite sau gîndite. Nu poate fi minte, sau subiect înţelegător fără cuvînt. În acest înţeles, subiectul uman, ca subiect înţelegător e chiar prin aceasta subiect cuvîntător.

Născătorului față de Cuvîntul născut în chip negrăit. De Acesta se folosește față de Născătorul și Cuvîntul și Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-Se în El, prin unitatea ființei. De la acest Cuvînt, Care ne-a grăit prin trup, am învățat și numele ipostasului deosebit de Tatăl, al Duhului, precum și că nu este numai al Tatălui, ci și al Său. Căci zice : «Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 25) Aceasta, ca să învățăm că nu numai Cuvîntul, ci și Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind și al Fiului, Care-l are de la Tatăl, ca Duh al Adevărului, al Înțelepciunii și al Cuvîntului. Căci Adevărul și Înțelepciunea sînt Cuvîntul potrivit al Născătorului, Cuvînt Care se bucură împreună cu Tatăl, Cel ce se bucură de El, după însăși spusa Lui prin Solomon : «Eu am fost cea care m-am bucurat împreună cu El». Nu m-am bucurat, zice, ci m-am împreună-bucurat. Această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului este Duhul Sfînt, ca unul ce e comun amînduora în ce privește întrebuințarea (de aceea se trimite de amîndoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce privește existența ; din care pricină numai de la Tatăl purcede ca existență [699].

699. În acest capitol se cuprinde celebra învățătură a sfîntului Grigorie Palama despre relația Duhului Sfînt cu Fiul. Ea e un pas înainte în explicarea acestei relații. Duhul Sfînt e legat de Cuvîntul sau de Fiul născut din Tatăl, căci Cuvîntul în general nu e fără iubire. Cine vorbește, vorbește ca să exprime iubirea față de cel căruia îi vorbește. Iubirea înseamnă bucurie. Tatăl își exprimă bucuria față de Fiul, purcezînd spre El pe Duhul. Tatăl Se bucură de Fiul împreună cu Duhul, căci o bucurie de cineva e deplină cînd e împărtășită și altuia sau e împărtășită și de altul. Dar și Fiul se bucură de Tatăl și bucuria Lui nu-i o bucurie străină de a Tatălui. De aceea nici Persoana prin care și cu care se bucură de Tatăl nu e deosebită de Persoana prin care și cu care se bucură Tatăl de El. Totuși în bucuria aceasta a unuia de celălalt, inițiativa o are Tatăl. Apoi ea nu poate proveni ca Persoană din amîndoi, căci în acest caz n-ar mai fi o bucurie distinctă a Tatălui de a Fiului și a Fiului de a Tatălui. Tatăl se bucură de Fiul ca Tată și Fiul ca Fiu. În Duhul Sfînt ca bucurie Fiul nu se manifestă ca Tată, ci ca

37. Chipul acestei iubiri supreme față de cunoștința care există de la ea și în ea neîntrerupt îl are și mintea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu. Căci și această iubire e de la ea și în ea și împreună ieșind din ea cu cuvîntul cel mai lăuntric. Semnul cel mai limpede al acestei iubiri, chiar pentru cei ce nu pot să vadă cele mai din lăuntru ale lor, este dorința nesăturată a oamenilor de a ști [700]. Dar în arhietipul acela, în bunătatea aceea desăvîrșită, mai presus de desăvîrșire, nimic nu e nedesăvîrșit, căci în afară de faptul că e ca și cunoștința din sine, dragostea dumnezeiască e, fără știrbire, toate cîte este acea bunătate. De aceea, această dragoste este și se numește de noi Duh Sfînt și alt Mîngîietor, ca una ce însoțește Cuvîntul [701]. Prin aceasta noi știm că este desăvîrșit în ipostas desăvîrșit și propriu, nelipsindu-i nimic din ființa Tatălui, ci fiind fără știrbire una cu Fiul și cu Tatăl, deși nu după ipostas, care ni-L înfățișează pe Acesta ca fiind de la Tatăl prin purcedere în chip dumnezeiesc. Să luăm deci seama că este un singur Dumnezeu adevărat și desăvîrșit în trei ipostasuri adevărate și desăvîrșite, nu întreit, să nu fie, ci simplu. Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăți, ci bunătatea cea mai înaltă este

---

Fiu. Duhul nu-Și are deci proveniența dela Fiul. Sfîntul Grigorie Palama rămîne la concepția strict personalistă despre Dumnezeu și în această învățătură despre locul Sfîntului Duh între Tatăl și Fiul, despre relația specială pe care El o are cu fiecare din Ei.

700. Mintea noastră e și ea după chipul Tatălui. Căci împreună cu cuvîntul cel mai dinăuntru ce iese din ea, iese și dragostea ei față de acest cuvînt. Chiar în dorința minții de a ști se arată și cunoștința sau cuvîntul ei, dar și dragostea ei după mai multă cunoștință. Dorința de a cunoaște are o dimensiune infinită, deci și cunoștința și iubirea față de ea, arătînd că acestora le corespunde o realitate infinită în conținutul ei (ca Cuvînt) și în vrednicia ei de iubire (ca Duh), infinită și mereu nouă, cum numai în persoane se poate afla, nu în natura monotonă, ușor de redus la anumite legi.

701. Cuvîntul adevărat e însoțit totdeauna de mîngîiere, căci mîngîie pe cel ce i se adresează, prin dragostea legată de cuvînt. Din minte pornește și cuvîntul și dragostea legată de el.

o Treime Sfîntă, preacinstită şi preaînchinată, revărsîndu-Se din Sine spre Sine fără să curgă din Sine, bazîndu-Se pe Sine dinainte de veacuri în chip dumnezeiesc[702]; şi fiind nehotărnicită şi hotărnicindu-Se singură pe Sine şi toate hotărnicindu-le şi peste toate întinzîndu-Se, nelăsînd nici una dintre existenţe în afară de Sine.

38. Firea înţelegătoare şi raţională a îngerilor are şi ea minte, cuvînt din minte şi dragostea minţii faţă de cuvînt. Dragostea aceasta fiind de asemenea din minte, şi aflîndu-se pururea împreună cu cuvîntul şi cu mintea, s-ar putea numi şi ea duh, ca una ce însoţeşte prin fire cuvîntul. Dar acest duh nu este de viaţă făcător. Căci îngerul nu a primit de la Dumnezeu trupul din pămînt unit cu sine, ca să primească pentru el şi o putere de viaţă făcătoare şi susţinătoare [703]. Dar firea înţelegătoare şi raţională a sufletului, fiind zidită împreună cu trupul pămîntesc, a primit de la Dumnezeu duhul de viaţă făcător prin care ţine la un loc şi face viu trupul unit cu el [704]. Prin acesta se arată celor ce înţeleg că duhul omului, cel care face trupul viu, este o dragoste înţelegătoare şi că el este din minte şi al cuvîntului şi se află în cuvînt [705] şi în minte ; şi că omul are cuvîntul şi mintea în duh. Căci sufletul are în chip firesc prin duh aşa de mare legătură iubitoare cu trupul său, încît niciodată nu vrea să-l părăsească şi nu l-ar părăsi nicidecum dacă n-ar veni

702. Iubirea dumnezeiească curge din Sine spre Sine, curge în lăuntrul lui Dumnezeu şi-şi are întemeierea în ea însăşi.

703. Aci sfîntul Grigorie Palama semnalează o deosebire între duhul omenesc şi duhul îngeresc. Duhul îngeresc nu e de viaţă dătător şi susţinător al omului, căci nu are de dat şi de susţinut o viaţă în trup. De aci urmează că există o legătură specială între duhul omului şi viaţa lui trupească.

704. Semnalăm importanţa mare ce se acordă aci materiei. Ea e destinată să fie făcută vie prin duh.

705. Duhul se află în cuvînt. Nu e cuvînt fără duh de viaţă dătător.

sila adusă de vreo boală foarte mare, sau de vreo lovitură din afară[706].

39. Firea înţelegătoare şi cuvîntătoare a sufletului, avînd numai ea singură minte, cuvînt şi duh de viaţă făcător, numai ea singură a fost şi zidită, mai mult decît a îngerilor netrupeşti, după chipul lui Dumnezeu, de către El. Iar pe acesta îl menţine neprefăcut, chiar dacă nu-şi cunoaşte vrednicia sa şi chiar dacă nu cugetă şi nu se poartă potrivit cu chipul Ziditorului. Pe acesta îl păstrează şi după căderea lui Adam în rai prin acel pom, cînd am suferit înainte de moartea trupească, moartea sufletului, care este despărţirea sufletului de Dumnezeu. Atunci am lepădat asemănarea dumnezeiască, dar chipul nu l-am pierdut. Desfăcîndu-se deci sufletul de aplecarea spre cele rele, şi alipindu-se prin dragoste de Cel bun şi supunîndu-se Lui prin fapte şi prin purtări virtuoase, e luminat de El şi înfrumuseţat, făcîndu-se bun şi ascultător de sfaturile şi de îndemnurile Lui, de la Care primeşte iarăşi viaţa cea cu adevărat veşnică. Prin aceasta face nemuritor şi trupul unit cu El, avînd să se împărtăşească la vremea sa de învierea făgăduită şi de slava veşnică. Dar nelepădînd aplecarea spre cele rele şi supunerea sub ele, care aduce chipului lui Dumnezeu urîciune pricinuitoare de necinste, se înstrăinează, se depărtează de Dumnezeu şi de fericirea şi viaţa cea adevărată. După ce l-a părăsit el pe Acela mai înainte, e părăsit şi el cu dreptate de Cel bun.

40. Firea treimică de după Treimea supremă, fiind făcută de aceea după chipul ei, adică mai mult decît al-

706. Duhul omului este în minte şi în cuvînt sau mintea şi cuvîntul lui sînt în duh. Duhul e legătura dintre minte şi cuvînt. E însăşi legătura de iubire dintre ele. Dar iubirea pe care o reprezintă duhul nu uneşte numai mintea şi cuvîntul, ci se întinde şi asupra trupului, unind şi trupul cu mintea şi cu cuvîntul. Trupul devine viu şi se susţine în viaţă prin duhul minţii, sau prin iubirea ei faţă de el. Iubirea aceasta, care uneşte pe Tatăl şi pe Cuvîntul, sau Duhul lor, întocmeşte şi dă viaţă şi trupului Cuvîntului la plinirea vremii.

tele ca mintală (înțelegătoare), cuvîntătoare și duhovnicească (iar așa este sufletul omenesc), trebuie să-și păzească treapta ei, adică să fie numai după Dumnezeu, să se alipească numai de El și să I se supună și să-L asculte numai pe El ; numai spre El să privească și să se împodobească cu amintirea și cu contemplarea neîntreruptă și cu dragostea cea mai caldă și mai înfocată față de El. Prin aceasta atrage la sine însăși, mai bine zis atrăgea odinioară strălucirea tainică și negrăită a firii aceleia. Atunci are cu adevărat chipul și asemănarea lui Dumnezeu, făcîndu-se plină de har, înțeleaptă și dumnezeiască prin acea strălucire. Căci prin ea învață, fie că e de față în chip arătat, fie că e aproape în chip ascuns, cum e mai ales acum, să iubească pe Dumnezeu mai mult decît pe sine, iar pe aproapele ca pe sine însăși ; iar ca urmare, să-și cunoască și să-și păzească vrednicia și treapta sa și să se iubească pe sine cu adevărat. Căci «cel ce iubește nedreptatea urăște sufletul său» (Ps. X, 5). Acela, rupînd și stricînd chipul lui Dumnezeu, se împovărează cu o patimă asemănătoare cu a acelora care-și sfîșie în chip jalnic trupurile lor și de o nebunie care-i face nesimțitori. Căci și el își surpă fără să simtă și-și sfîșie în chip jalnic frumusețea lui firească, sfîrtecînd nebunește podoaba treimică și mai presus de lume a sufletului său, podoabă întregită prin dragostea lăuntrică. Căci ce este mai nedrept, ce este mai pierzător decît a nu pomeni cineva și a nu privi neîntrerupt pe Cel ce l-a zidit și l-a împodobit după chipul Său, pe Cel ce prin aceasta i-a dăruit puterea cunoștinței și a dragostei, iar celor ce se folosesc bine de ea le revarsă din belșug darurile negrăite și viața veșnică [707].

---

707. Treimea sufletului, ca chip al Treimii supreme, se menține și se adîncește în asemănare, rămînînd în legătura de iubire cu arhetipul ei treimic prin iubirea aflătoare în ea (prin duhul). Cel ce nu face aceasta își sfîșie sufletul treimic, desfăcînd iubirea de cuvînt și cuvîntul de înțelegere (minte), și în general slăbind și strîmbînd iubirea din el.

41. Unul din relele cele mai mari pe care le suferă sufletul nostru, sau mai bine zis cel mai mare rău dintre toate relele, este unirea cu şarpele inteligibil [708] şi pricinuitor al răului, care s-a făcut vestitor (înger) al răutăţii sale prin îndemnul rău ce l-a dat oamenilor. El e cu atît mai jos şi mai rău decît toate, cu cît a poftit din mîndrie să se asemene în putere cu Ziditorul. El a fost părăsit de Acela, după dreptate, atîta cît L-a părăsit el pe Acela. Şi L-a părăsit atîta, încît a ajuns potrivnic şi vrăjmaş pe faţă al Aceluia. Dacă deci, Acela este bunătate vie, de viaţă făcătoare a celor vii, fără îndoială că acesta este răutatea moartă [708 bis] şi de moarte făcătoare. Acela, avînd bunătatea ca fiinţă şi fiind prin fire neprimitor a ceea ce e potrivnic ei, adică al răutăţii, şi ca urmare neputîndu-se nici măcar apropia de El ceea ce e părtaş de oarecare răutate, cu cît mai mult nu va respinge de la El pe făcătorul şi căpetenia răutăţii şi pricinuitorul ei în el şi în alţii ? Dar cel rău nu are răutatea, ci viaţa ca fiinţă. De aceea rămîne nemuritor prin aceasta. Însă avînd-o pe aceasta în stare să primească şi răutatea şi fiind cinstit cu voie liberă, ar fi putut să se supună şi să se lipească de la sine de izvorul veşnic al bunătăţii şi să se facă părtaş de viaţa adevărată. Dar fiindcă s-a rostogolit de bună voie spre răutate, s-a păgubit de viaţa adevărată [709], fiind

Acest chip treimic, ca structură a iubirii, se susţine nu numai prin iubirea ce iradiază din Dumnezeu, ci şi prin iubirea ce iradiază din ceilalţi oameni, ca focare treimice ale iubirii, ca transmiţătoare ale iubirii dumnezeieşti ; el se susţine şi prin iubirea pe care avînd-o fiecare în sine, o face să iradieze din sine spre ceilalţi.

708. «Şarpele inteligibil», adică cel cugetat de minte, spre deosebire de cel sensibil, sau cunoscut cu simţurile.

708 bis. Este numit «răutatea moartă», pentru că nu se poate mişca spre nimic bun, e încremenită în neputinţa şi nefericirea ei. E incapabilă de ceva nou, se otrăveşte în monotonie. Nu poate vedea niciun orizont nou.

709. Deşi are viaţa ca fiinţă, deci nu o poate pierde, totuşi întrucît are în ea şi putinţa răutăţii, sau a slăbirii ei, punînd-o pe aceasta

respins de la aceasta cu dreptate, după ce fugise el de la ea. Astfel ajunge duh mort [710], nu prin ființă (căci nu este o ființă a morții), ci prin lepădarea vieții adevărate. Dar nesăturîndu-se de pornirea spre răutate și sporind-o pe ea cu cea mai mare ticăloșie, se face pe sine duh de moarte făcător, silindu-se să atragă și pe om la împărtășirea sa de moarte.

42. Șerpuitor în purtări și tare în vicleșuguri, mijlocitorul și pricinuitorul morții, s-a îmbrăcat în șarpele cel viclean în raiul lui Dumnezeu de odinioară, fără să se facă el însuși șarpe, (căci nici nu putea decît prin nălucire, de care nu a socotit atunci că trebuie să se folosească, temîndu-se să nu fie descoperit). Necutezînd să înceapă o convorbire deschisă, alege pe cea vicleană, și anume pe aceea prin care se putea ascunde mai bine. Aceasta, pentru ca, arătîndu-se ca prieten, să strecoare pe nevăzute îndemnurile cele mai rușinoase și prin convorbirea străină, (căci nu era șarpele sensibil cuvîntător, nici nu se arătase înainte că poate să vorbească), să scoată din minți pe cea care asculta și s-o atragă întreagă la sine și să o facă roabă ușor de manevrat de uneltirile sale. Dezarmînd-o astfel îndată, a făcut-o să se supună celor rele și să slujească acelora peste care primise cu dreptate pu-

---

în lucrare, a pierdut viața adevărată sau deplină. Dar viața propriu-zis i-a rămas. Avînd putința a două feluri de viață, a celei bune sau adevărate, și a celei rele sau slăbite, strîmbe și «moarte», a rămas nemuritor în ultima.

710. Duhul este viață după ființă. Dar întrucît duhul creat sau viața creată are în sine și putința răutății, viața moartă la care ajunge prin activarea acesteia, se poate numi și «duh mort», cu o viață asemenea cărnii rănite dar vii. El e duh, căci simte durerea și nefericirea acestei vieți. El e duh de moarte făcător, pentru că are în el pornirea vie de a întinde răul, sau moartea vie, sau viața moartă și în alții. E un straniu paradox în această pornire a răului de a se întinde, în această pornire a urii, în același timp puternică și neputincioasă, puternică în neputința ei, neputincioasă în puterea ei, în acel vierme care, deși roade neîncetat, nu moare, pentru că ceeace roade rămîne mereu viu.

terea să împărăţească, cu ceea ce singură fusese cinstită de mîna şi de cuvîntul lui Dumnezeu dintre toate cele ce vieţuesc în lumea supusă simţurilor şi fusese făcută după chipul Ziditorului [711]. Iar Dumnezeu îngăduie aceasta, ca văzînd omul sfatul la care este îmbiat de cel rău, (căci cu cît mai rău este şarpele decît omul !), să înţeleagă limpede că nu este folositor şi să se împotrivească supunerii faţă de ceea ce e vădit mai rău, şi să păzească credinţa către Ziditor, împlinind porunca Lui. Şi aşa să se facă cu uşurinţă biruitor al celui ce a căzut de la adevărata viaţă şi să primească cu dreptate nemurirea fericită şi să rămînă vieţuind după Dumnezeu în veci.

43. Nimic nu e mai înalt în om decît să cumpănească şi să-şi dea cu socoteala, iar prin aceasta să cunoască şi să facă ceea ce e folositor ; să păzească treapta lui, să se cunoască pe sine şi pe Singurul Care este mai mare decît el. De asemenea să păzească toate cîte le-a învăţat de la Acela, iar în privinţa celor pe care nu le-a învăţat de la Acela, să vrea să-L ia numai pe El de sfătuitor. Căci şi îngerii, deşi sînt mai presus de noi după vrednicie, slujesc voilor Aceluia pentru noi, fiind trimişi pentru cei ce vor avea să moştenească mîntuirea (Evrei I, 14) ; mai bine zis nu toţi, ci şi dintre aceia numai cei mai buni şi care şi-au păzit treapta lor. Căci şi aceia au de la Dum-

711. Vorbeşte de Eva, dar şi de om ca singura făptură a lui Dumnezeu, făcută să împărăţească peste toate. El a fost cinstit de mîna şi de cuvîntul lui Dumnezeu, căci a fost întocmit de mîna lui Dumnezeu şi după ce Persoanele dumnezeieşti au vorbit despre el, ca mîna lui Dumnezeu să se reflecte în trupul omului şi vorbirea persoanelor dumnezeieşti să se reflecte în vorbirea omului cu semenii săi şi cu Dumnezeu. Mîna este expresia lucrării raţionale şi raţional-transformatoare. Această lucrare se reflectă în fiinţa omului. Creat ca persoană stăpîn peste lucruri, omul e ispitit de satana să devină mai prejos de lucruri, supunîndu-se lor şi prin ele lui. Fapta satanei a constat în coborîrea noastră ca persoane la treapta de obiecte supuse obiectelor şi duse spre lipsa de libertate ca şi acelea; spre lipsa de libertate şi spre stricăciunea trupului ca şi obiectele, dar şi spre o răutate vie asemenea celei a sataneii.

nezeu minte, cuvînt și duh, toate trei concrescute. De aceea, sînt datori să asculte atît de Mintea creatoare, cît și de Cuvîntul și Duhul, ca și noi. Fiindcă deși ne întrec pe noi în multe privințe, dar în unele sînt în urma noastră, cum am zis și vom zice, întrucît sîntem după chipul Ziditorului. În aceste privințe, noi am fost făcuți mai mult ca ei după chipul lui Dumnezeu.

44. Îngerii au fost rînduiți să slujească cu tărie Ziditorului și au primit rostul să fie stăpîniți. Nu au fost puși însă să stăpînească peste cei de după ei, decît dacă sînt trimiși la aceasta de Cel ce ține toate. Satana a poftit însă să stăpînească cu mîndrie împotriva hotărîrii Ziditorului. De aceea, părăsindu-și treapta sa împreună cu îngerii care s-au răzvrătit împreună cu el, e părăsit pe dreptate de izvorul vieții și luminii adevărate și se scufundă în moarte și în întunericul veșnic. Iar fiindcă omul a fost rînduit nu numai să fie stăpînit, ci și să stăpînească peste toate cele de pe pămînt, începătorul răului, pizmuindu-l, se folosește de toată uneltirea ca să-l răstoarne din stăpînire. Dar neavînd puterea să-l silească, fiind împiedicat de Stăpînitorul tuturor, Care a zidit firea noastră cuvîntătoare, liberă și de sine stăpînitoare, îi îmbie cu viclenie sfatul care-l înlătură de la stăpînire [712]. Astfel îi

712. Diavolul dornic de tiranie, prin răutatea lui, dar incapabil să stăpînească din pricina ei, vrea să răstoare pe om din treapta de stăpînitor peste lucruri, peste lume, din treapta de subiect. Dumnezeu însă, ca Cel ce a făcut pe om liber și singur stăpîn pe sine, nu voiește aceasta. Îl voiește pe om liber, singur stăpîn pe sine și stăpîn peste lucruri, dar nu tiran peste persoane. Căci vrea ca toate persoanele să fie libere și singure stăpîne pe ele. Iar această libertate fiind sădită în noi prin voința lui Dumnezeu, noi ne-o menținem numai în comuniune interpersonală cu semenii și cu Dumnezeu, supremul izvor al iubirii în comuniune liberă. Omul încă își apără el însuși această libertate. Libertatea aceasta nu ne poate fi luată decît prin amăgirea de a săvîrși fapte prin care ni se pare că ne afirmăm libertatea, dar în fond ne-o pierdem. Răul uzează de un echivoc, de o mască. El nu are puterea să ne amăgească în mod descoperit. De acest vicleșug se folosește diavolul, șoptindu-ne în chip

înşeală, mai bine zis îi înduplecă pe oameni să nu ia în seamă şi să nu dea nici un preţ, ba chiar să nesocotească şi să se împotrivească şi să facă cele contrare poruncii şi sfatului dat de Cel preabun. Astfel împărtăşindu-se de răzvrătirea aceluia, se împărtăşeşte şi de întunericul şi de moartea veşnică.

45. Că şi sufletul cuvîntător e omorît uneori, cu toate că are existenţa ca viaţă[713], ne-a învăţat marele Pavel, scriind : «Văduva care petrece în desfătări, deşi e vie, e moartă» (1 Tim. V, 6). Că a zis aceasta şi despre pricina de faţă, adică despre sufletul cuvîntător, nu e rău să o spunem. Căci sufletul lipsit de Mirele duhovnicesc, dacă nu se întristează şi nu plînge şi nu-şi alege viaţa strîmtă şi anevoioasă a pocăinţei, ci se revarsă în desfătări, petrecînd cu poftă în ele, deşi e viu (căci după fiinţă este nemuritor), a murit. Fiindcă el este în stare şi de moartea care e mai rea, şi de viaţa care e mai bună. Chiar dacă apostolul zice de văduva lipsită de mirele trupesc, că petrece şi trăieşte după trup, el înţelege, desigur, că ea a murit după suflet. Dar şi în alt loc zice acelaşi : «Că fiind noi morţi prin păcate, ne-a făcut Dumnezeu vii împreună cu Hristos» (Efes. II, 5). Ce altceva spune şi cel ce zice : «Este păcat spre moarte» (1 Ioan V, 16). Dar şi Domnul poruncind unuia să lase «morţii să-şi îngroape morţii» (Matei IX, 22), a arătat pe îngropătorii care trăiesc după trup, ca fiind morţi după suflet.

46. Scoţîndu-se protopărinţii neamului omenesc pe ei înşişi de bunăvoie de la pomenirea şi vederea lui Dum-

---

înşelător că, neascultînd de porunca lui Dumnezeu, de a nu ne face robi dulceţii nespirituale a naturii, vom deveni mai liberi decît sîntem, liberi ca Dumnezeu însuşi.

713. Existenţa sufletului nu e simplă existenţă, ci viaţă. Sau viaţa omului e una cu existenţa sau cu fiinţa lui. Totuşi poate fi şi viaţa lui omorîtă, devenind viaţă moartă. Dar nu încetează de a exista, ba chiar de a vieţui, cu o conştiinţă slăbită şi amăgită, odată ce viaţa e existenţa sau fiinţa lui.

nezeu și nesocotind porunca Lui, pe de altă parte unindu-se în cuget cu duhul cel mort al satanei și mîncînd din pomul oprit contrar voii Ziditorului, au fost dezbrăcați de veșmintele luminoase și de viață făcătoare ale strălucirii de sus și s-au făcut, vai, și ei ca și satana, morți cu duhul. Iar fiindcă satana nu e numai duh mort, ci și duh care omoară pe cei ce se apropie de el [714], iar cei ce s-au împărtășit de moartea lui aveau și trup, prin care s-a împlinit cu fapta sfatul de moarte făcător, aceștia trec, vai, și în trupurile lor acele duhuri moarte și de moarte făcătoare ale omorîrii [715]. Ca urmare s-ar fi desfăcut îndată și trupul omenesc, întorcîndu-se în pămîntul din care a fost luat, dacă nu l-ar fi reținut printr-o grijă și putere mai mare Cel ce poate toate numai cu cuvîntul, prin acea putere fără de care nimic nu se săvîrșește din cele ce se săvîrșesc. Dar hotărîrea aceea se împlinește totuși, cu dreptate, în chip continuu. Căci «drept este Domnul, cum zice dumnezeiescul psalmist, și a iubit dreptatea» (Ps. X, 7).

47. Dumnezeu n-a făcut moartea, după cum s-a scris (Pilde I, 8), ba chiar a împiedicat-o să apară, pe cît trebuia și cît era cu dreptate să o împiedice de la cei făcuți de El cu voie liberă. Căci a dat mai înainte un sfat pricinuitor de nemurire și o poruncă prin care asigura de mai înainte sfatul Său de-viață-făcător. Căci a vestit de mai înainte în chip vădit și a amenințat, declarînd că nesocotirea poruncii care dă viață va fi moartea. Aceasta, ca să fie păziți de experiența morții, fie prin dragoste, fie prin cunoștință, fie prin frică. Căci Dumnezeu iubește, cunoaște și poate împlini tot ce e de folos fiecăreia din-

714. Din cel mort cu sufletul iradiază moartea, din cel slăbit, dezgustat, pizmaș, disperat, iradiază toate acestea. Cu atît mai mult din satana, în care toate acestea se află într-un gînd culminant.

715. Din sufletul descurajat, pizmaș, scîrbit, plin de ură, trece și în trup o stare de tristețe, de apăsare, de slăbiciune, de moleșală nevindecabilă, toate aducătoare de moarte și întreținînd moartea.

tre făpturi. Dacă ar cunoaște numai, dar nu ar și iubi, poate n-ar împlini, ci ar lăsa nedesăvîrșit ceea ce a cunoscut ca bine. Iar dacă iubind nu ar cunoaște, sau nu ar putea împlini, poate că chiar fără să vrea El, ceea ce iubește și cunoaște ar rămînea neîmplinit. Dar fiindcă și iubește și cunoaște și poate împlini ceea ce ne este de folos, ceea ce ne vine de la El, chiar fără voia noastră, ne vine spre folosul nostru. În ce privește aceea spre ce ne grăbim de bună voie, ca unii ce ne-am împărtășit de fire liberă, să fim cu multă grijă ca nu cumva să ne fie fără de folos. Mai ales însă cînd prin grija lui Dumnezeu, un lucru este oprit, ca de pildă în rai, sau în Evanghelia Domnului prin El însuși, sau între urmașii lui Israel prin prooroci, sau în legea harului prin apostolii Săi și prin urmașii acestora, e vădit că este spre tot ce poate fi mai nefolositor și mai stricăcios să-l dorim și să ne grăbim spre el. Iar dacă cineva ni l-ar îmbia și ne-ar îndemna să ne grăbim spre el, înduplecîndu-ne prin cuvinte, sau atrăgîndu-ne printr-o înfățișare iubitoare, e limpede că acesta e potrivnic și dușman al vieții noastre.

48. Ar fi trebuit, deci, ca — fie prin dorul de a trăi, sădit de El în noi, (căci de ce ne-a făcut vii, dacă n-ar fi iubit aceasta în chip deosebit ?), fie prin cunoștința că Acela știe mai bine ce ne folosește, (căci cum n-ar ști aceasta neasemănat mai mult Domnul cunoștinței, Care ne-a împărtășit nouă cunoștința ?), fie prin frica de stăpînirea Lui atotputernică — să nu ne fi lăsat atunci furați, nici vrăjiți, nici înduplecați, ca să nesocotim porunca și sfatul Lui, cum n-ar trebui nici acum să nesocotim poruncile și sfaturile mîntuitoare date după porunca aceea. Căci precum azi cei ce nu se hotărăsc să se împotrivească vitejește păcatului, nesocotind poruncile dumnezeiești, merg spre ceea ce a potrivnic, adică spre moartea lăuntrică și veșnică, dacă nu-și recîștigă sufletul lor prin pocăință, la fel protopărinții, neîmpotrivindu-se celor ce-i

îndemnau să nu asculte, au nesocotit porunca și ca urmare îndată a trecut în faptă hotărîrea vestită de mai înainte a Celui ce judecă cu dreptate. Și potrivit cu ea, îndată au murit cei ce au mîncat din pom. Astfel au cunoscut cu lucrul, în ce constă porunca uitată de ei, a adevărului, a dragostei, a înțelepciunii și a puterii, și de rușine s-au ascuns, fiind dezbrăcați de slava care face vii în chip mai înalt și duhurile nemuritoare, slavă fără de care viața duhurilor este și se socotește cu mult mai rea decît multe morți [716].

49. Că încă nu era folositor să mănînce protopărinții din acel pom arată cel ce zice : «Căci era numai o vedere cu mintea acel pom, cum socotesc eu. Iar de ea se pot apropia fără primejdie numai cei desăvîrșiți în deprindere. Nu e bine să se apropie de ea cei ce sînt încă mai simpli și lacomi cu pofta ; precum nici hrana deplină nu le este de folos celor încă fragezi și care au trebuință de lapte». Dar chiar dacă n-ar vrea cineva să strămute la un înțeles mai înalt acel pom și mîncarea din el, nu e prea greu, cum socotesc eu, să se vadă că încă nu le era folositoare acea hrană protopărinților, care erau nedesăvîrșiți. Căci mie mi se pare că ei au privit cu simțurile la acel pom și au mîncat din el, pentru că era cel mai dulce dintre toți pomii din rai. Iar mîncarea care este cea mai dulce la simțire, nu este dintre cele cu adevărat bune, nici dintre cele totdeauna bune, sau pentru toți bune. Ci e bună numai pentru cei ce pot să se folosească de ea astfel ca să nu fie biruiți ; și atunci cînd trebuie și în măsura în care trebuie și spre slava celui ce a făcut-o. Iar pentru cei ce nu pot să o folosească astfel, nu e bună. De aceea, socotesc că s-a și numit pomul acela, pomul cunoștinței binelui și răluui. Căci e propriu celor desăvîrșiți în deprinderea contemplației dumnezeiești și a virtuții, să privească la cele plăcute simțurilor fără să-și de

716. Viața deplină este una cu slava, căci ea are putere de iradiere.

părteze mintea de la contemplarea lui Dumnezeu şi de la laudele şi rugăciunile către Acela, ci să-şi facă din acestea materie şi punct de plecare al întinderii spre Dumnezeu, stăpînind plăcerea cea după simţuri pînă la sfîrşit prin mişcarea minţii spre cele mai înalte [717]. Aceştia, chiar dacă plăcerea aceea este neobişnuită, mare şi surprinzătoare pentru neobişnuinţa ei, nu-şi deşartă gîndul sufletului către răul acela, care e socotit bun de cel biruit şi răpus cu totul de el.

50. Le-ar fi fost de folos, prin urmare, protopărinţilor, care trebuiau să petreacă în locul acela sfînt, să nu uite nicidecum de Dumnezeu, ci să se deprindă şi mai mult şi să se îndeletnicească îndelung cu cele simple şi cu adevărat bune şi să se desăvîrşească în deprinderea vederii sufleteşti. Fiind încă nedesăvîrşiţi şi aflîndu-se la mijloc şi fiind ispitiţi cu uşurinţă de puterea dată lor spre întrebuinţare cînd spre bine cînd spre rău, nu trebuiau să treacă la cercarea celor ce prin fire pot să atragă la ele şi să pună stăpînire peste ei prin simţuri şi să cîştige mintea lor întreagă şi să-i ducă la faptele rele şi să le înfăţişeze ca vrednic de crezare pe căpetenia şi pricinuitorul unor astfel de patimi, al căror început, după el, este hrănirea pătimaşe cu mîncările dulci. Căci dacă singură vederea pomului aceluia, potrivit istoriei, a făcut pe şarpe sfătuitor vrednic de primire şi de crezare, cu cît mai mult mîncarea însăşi pînă la săturare ? Nu e deci limpede că nu era încă folositor ca să mănînce protopărinţii din acela prin simţuri ? Şi nu trebuia deci, ca urmare, să fie scoşi din raiul lui Dumnezeu, ca unii ce au mîncat înainte de vreme din el, ca să nu facă locul acela dumnezeiesc, loc de sfat în vederea răului şi de împlinire a lui ? Oare nu trebuiau să primească îndată şi moartea

717. Cele ispititoare pentru cei neîntăriţi în virtute, sînt ispititoare pentru că sînt nedeprinşi în ea. Cei întăriţi în virtute văd şi în cele plăcute la vedere chipuri ale măreţiei lui Dumnezeu.

trupului cei ce au călcat porunca ? Dar Stăpînul a avut îndelungă răbdare.

51. Hotărîrea cu privire la moartea sufletului, care a venit la îndeplinire prin călcarea poruncii, potrivit cu dreptatea Ziditorului, (căci părăsindu-L noi, ne-a părăsit şi El, fără să ne silească, ca pe unii ce aveam voie liberă), a fost vestită de mai înainte de către Dumnezeu cu iubire de oameni, pentru pricinile pe care le-am spus. La ea a adăugat şi a pus pe deasupra hotărîrea cu privire la moartea trupului. Dar rostind-o pe aceasta, a întîrziat trecerea ei la îndeplinire, din adîncul înţelepciunii şi din prisosinţa iubirii Sale de oameni, pentru viitor. El n-a zis către Adam : «întoarce-te de unde ai fost luat», ci : «pămînt eşti şi în pămînt te vei întoarce». Cei ce ascultă cu pricepere, pot vedea şi în aceste cuvinte, că Dumnezeu n-a făcut moartea sufletului, nici a trupului. Căci n-a zis nici mai înainte poruncind : «muriţi în ziua în care veţi mînca !», ci : «veţi muri în ziua în care veţi mînca». Nici acum n-a zis : «întoarce-te în pămînt !», ci «te vei întoarce», prevestind şi îngăduind ceea ce avea să se întîmple şi neîmpiedecînd, din pricina dreptăţii.

52. Deci protopărinţii aveau să ajungă la moarte, precum ne aşteaptă aceasta şi pe noi, care trăim încă. Trupul nostru s-a făcut muritor. Aceasta este ca o moarte îndelungată, mai bine zis ca nenumărate morţi, una urmînd alteia, pînă ce vom ajunge toţi la moartea cea una şi ultimă şi care dăinuieşte. Căci ne naştem şi spre stricăciune ; şi apărînd în viaţă ne destrămăm pînă ce vom înceta să fim [718]. Niciodată nu sîntem cu adevărat aceiaşi,

718. „Ἐν τῷ φθείρεσθαι γινόμεθα„ ilozoful german Heidegger va spune că existăm spre moarte «Sein zum Tode», ceeace e acelaşi lucru. Doar că el nu merge la ultima explicare. Existenţa noastră este spre moarte, pentru că apare într-o stare de stricăciune care înaintează pînă la moarte. Noi murim cu trupul continuu de cînd ne naştem, pînă la moartea deplină şi durabilă a trupului. Iar aceasta se întîmplă din pricină că nu mai existăm în comuniune cu existenţa existentă prin sine şi deci netre-

chiar dacă părem să fim celor ce nu iau aminte. Precum focul, apucînd trestia subţire de la un capăt, şi fiind mereu altul, are ca măsură a existenţei sale lungimea trestiei, asemenea şi noi care ne schimbăm avem ca măsură fiecare porţia de viaţă ce ne este dată.

53. Iar ca să nu fim cu totul neştiutori ai covîrşitoarei Sale iubiri de oameni şi ai adîncului său de înţelepciune, deci ai pricinei pentru care a adăugat Dumnezeu sfîrşitul prin moarte, i-a dăruit omului să mai trăiască nu puţin timp. Astfel a arătat că ne educă cu milă, mai bine zis a rînduit educarea noastră prin dreptate, ca să nu deznădăjduim cu desăvîrşire. Prin aceasta ne-a dat vreme de pocăinţă şi de a ne face bineplăcuţi Lui printr-o vieţuire pentru care ne lasă să existăm [718 bis]. A mîngîiat apoi tristeţea morţii cu naşterile necontenite. A înmulţit neamul prin urmaşi, ca mulţimea celor ce se nasc să întreacă într-o mare măsură numărul celor ce mor. În locul unui Adam ajuns necăjit şi sărman prin frumuseţea unui pom sensibil, a arătat pe mulţi îmbogăţiţi în chip fericit din cele supuse simţurilor cu cunoştinţa de Dumnezeu, prin virtute şi prin bunăvoinţă dumnezeiască. Martori sînt Set, Enos, Enoch, Noe, Melchisedec şi Avraam şi toţi cei ce dintre ei, dinainte de ei şi de după ei, s-au dovedit ca ei, sau aproape de ei. Dar, fiindcă oricît de mari şi de mulţi au fost aceştia, nici unul n-a vieţuit cu desăvîrşire fără de păcat, ca să poată birui înfrîngerea aceea a protopărinţilor şi să vindece rana rădăcinii neamului şi să fie tuturor celor de după aceia spre sfinţenie, spre binecuvîntare şi spre redobîndirea vieţii, lucru pe care l-a văzut El de mai înainte, a ales în cursul timpului neamurile şi seminţiile din care să se ridice tulpina prea-

cătoare. Dar nu sîntem numai «existenţă spre moarte» ci şi spre o creştere duhovnicească.

718 bis. Chiar în moartea care vine după un proces îndelungat Dumnezeu a pus o putere educativă, iar în această semnificaţie educativă a ei se arată pentru om un motiv de nădejde pentru grija lui Dumnezeu faţă de noi.

lăudată (Numeri XVII, 23), din care să răsară floarea prin care avea să se înfăptuiască iconomia mîntuitoare a întregului neam omenesc [719].

54. O, adîncul bogăţiei, al înţelepciunii (Rom. XI, 33) şi al iubirii de oameni a lui Dumnezeu ! Dacă n-ar fi fost moartea aceea (a lui Hristos) şi înainte de ea n-ar fi fost muritor neamul nostru ieşit dintr-o astfel de rădăcină, nu ne-am fi îmbogăţit în fapt cu pîrga nemuririi ; şi nu am fi fost chemaţi la cer ; nu s-ar fi înscăunat firea noastră la dreapta măririi cerului, mai presus de toată stăpînirea şi puterea (Evrei VIII, 1). Aşa a ştiut Dumnezeu să preschimbe cu iubire de oameni lunecările noastre din abaterea cea de bună voie, spre mai bine, prin înţelepciunea şi puterea Sa [720].

55. Mulţi învinuiesc poate pe Adam că, lăsîndu-se cu uşurinţă înduplecat de sfătuitorul cel rău, a călcat porunca dumnezeiască şi prin această călcare ne-a pricinuit nouă moartea. Dar nu e tot una a vrea cineva să guste înainte de cercare dintr-o buruiană aducătoare de moarte şi a dori să mănînce din ea după ce a cunoscut din cercare că e aducătoare de moarte. E mai de ocară acela care ia otravă şi-şi atrage moartea după cercare, decît cel care face şi pătimeşte aceasta înainte de cercare.

---

719. Însăşi istoria cu mulţimea ei de oameni şi de neamuri arată că omul nu e o înfiripare trecătoare şi dispreţuită a lui Dumnezeu. Din contribuţia ei întreagă se pregăteşte şi se naşte Fiul lui Dumnezeu ca om (Rut, ca reprezentantă a altor neamuri) şi cu contribuţia ei întreagă se actualizează ceea ce a dat şi dă El ca Dumnezeu întrupat, omenirii. Prin toţi se îmbogăţeşte fiecare om mai ales în Hristos.

720. Sfîntul Grigorie Palama se dovedeşte aci aderentul opiniei că dacă n-am fi căzut, Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi întrupat şi firea noastră n-ar fi fost ridicată prin El pe tronul dumnezeiesc, făcîndu-ne pe toţi părtaşi de slava Lui. Nicodim Aghioritul în sec. XVIII va fi de opinia că firea noastră s-ar fi ridicat totuşi şi dacă n-ar fi păcătuit, la o slavă asemenea celei dobîndite în Hristos. Dar se pare că acesta nu e singurul cuvînt al sfîntului Grigorie Palama ; sau el nu trebuie înţeles într-un mod prea simplist, dată fiind haina de slavă în care vede el îmbrăcată firea omenească la început.

De aceea fiecare dintre noi e mai de ocară și mai de osîndă decît Adam. Dar se va zice poate că nu este în fața noastră acel pom, nici porunca lui Dumnezeu, care oprește gustarea din el, nu ne este dată nouă. Poate că acel pom nu este înaintea noastră. Dar porunca lui Dumnezeu ne este și acuma în față și pe cei ce ascultă de ea și voiesc să trăiască potrivit cu ea, îi dezleagă de vina tuturor păcatelor lor și de blestemul și de osînda strămoșească ; dar cei ce o nesocotesc și aleg în locul ei momeala și sfatul celui rău, nu pot să nu cadă din viața aceea și de la petrecerea în rai și să nu ajungă în gheena focului veșnic, cu care au fost amenințați.

56. Care este deci porunca lui Dumnezeu, care ne stă în față ? Pocăința, care ne cere în primul rînd să nu ne mai atingem de cele oprite. Fiindcă am fost aruncați din locul desfătării dumnezeiești și scoși, cu dreptate, din raiul lui Dumnezeu și fiindcă am căzut în această prăpastie și am fost osîndiți să locuim și să petrecem împreună cu dobitoacele necuvîntătoare și am pierdut nădejdea de a ne mai întoarce prin puterea noastră în rai, Însuși Cel ce a adus atunci osînda asupra noastră, mai bine zis a îngăduit-o cu dreptate să vie asupra noastră, S-a coborît acum pînă la noi, pentru noi, din prisosința covîrșitoare a iubirii de oameni și a bunătății Sale, din îndurarea milei Sale ; și binevoind să se facă om ca noi, în chip nepăcătos, ca să învețe și să mîntuiască pe același prin același [721], ne-a adus nouă sfatul și porunca mîntui-

721. Fiul lui Dumnezeu ne comunică puterea Sa mîntuitoare prin firea noastră omenească asumată de El. Întîi Și-a însușit ca om puterea Lui dumnezeiească și apoi a transmis-o fraților Săi întru umanitate, intrînd în comuniune cu noi ca om, dar aducînd în această comuniune toată plenitudinea dumnezeiească. Nu se poate vindeca un om de boală printr-un medicament care nu e făcut suportabil de el, pe care să nu-l poată asimila organismului lui. În Hristos umanitatea suportă puterea dumnezeiască mîntuitoare, (dar și crucea), pentru că Fiul lui Dumnezeu se adecvează aci El însuși acestei firi omenești, devenind subiectul ei. Și

toare a pocăinţei zicînd : «Pocăiţi-vă că s-a apropiat Împărăţia cerurilor» (Marcu I, 15). Căci înainte de întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, Împărăţia cerurilor era atît de departe de noi, cît e de departe cerul de pămînt. Dar venind la noi Împăratul cerurilor şi binevoind să primească unirea cu noi, s-a apropiat de noi toţi Împărăţia cerurilor [722].

57. Odată ce s-a apropiat de noi Împărăţia cerurilor prin coborîrea lui Dumnezeu-Cuvîntul la noi, să nu ne depărtăm pe noi înşine de ea, vieţuind fără căinţă. Să fugim mai degrabă de nefericirea celor ce şed în întunericul şi în umbra morţii (Isaia IX, 2) ; să ne agonisim faptele pocăinţei, cugetare smerită, umilinţă şi plîns duhovnicesc, inimă blîndă şi plină de milă, iubitoare de dreptate, de curăţie, paşnică, făcătoare de pace, răbdătoare de osteneli, bucuroasă de prigoniri, păgubiri, ocări, bîrfeli şi pătimiri pentru adevăr şi dreptate. Căci Împărăţia cerurilor, mai bine zis Împăratul cerurilor, o, negrăită şi mare dărnicie, este în lăuntrul nostru (Luca XVII, 21). De El sîntem datori să ne lipim pururea prin faptele po-

astfel o mîntuieşte nu cu sila, ci întrucît ea însăşi devine parte constitutivă a subiectului dumnezeiesc, ea însăşi participă la calitatea de subiect al Lui, subiect lucrător asupra ei cu puterea dumnezeiască făcută suportabilă omului prin forma omenească în care i se oferă. Iar prin Fiul lui Dumnezeu devenit om, noi nu sîntem supuşi cu sila unui obiect superior, mai bine zis suprem, ci subiectul dumnezeiesc ni se face partener pe măsura noastră, într-o relaţie liberă de maximă comunicare.

722. Avem aci un sens al demnităţii împărăteşti a lui Hristos, nedezvoltat în Dogmatici. Hristos devine şi ca om Împăratul cerurilor, făcîndu-ne şi pe noi împăraţi. Împărăţia cerurilor este în Hristos însuşi. Căci toate bunurile ce le vom avea noi în chip desfăşurat, se află în El în chip înfăşurat. Fericirea Împărăţiei cerurilor nu poate să-şi aibă izvorul decît în Dumnezeu ca Persoană, venit în comuniune cu noi ca om. În relaţia iubitoare cu El ca Persoană plină de iubire nesfîrşită e toată fericirea noastră şi toată puterea relaţiei noastre iubitoare cu ceilalţi. Făcîndu-Se om, ni S-a făcut accesibil cu iubirea Lui nesfîrşită, într-o relaţie nemijlocită.

căinței, iubind, pe cît e cu putință pe Cel ce ne-a iubit pe noi așa de mult.

58. Iubirea de Dumnezeu e susținută de lipsa de patimi și de bogăția virtuților. Căci ura față de cele rele, de la care vine lipsa patimilor, aduce în schimb dorul și bogăția bunătăților. Iar cel ce iubește și dobîndește virtuțile (bunătățile), cum nu va iubi mai ales pe Stăpînul, Care e prin Sine bun și singurul dătător și păzitor a tot binele, în care este El, într-un chip deosebit [723]. Căci Însuși Iisus a zis : «Cel ce rămîne în iubire, rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în El» (1 Ioan IV, 18). Dar nu numai din virtuți se naște dragostea de Dumnezeu, ci și din dragoste virtuțile [724]. De aceea și Domnul zice o dată în Evanghelie : «Cel e are poruncile Mele și le păzește pe ele, acela este cel ce mă iubește pe Mine» (Ioan XIV, 21) ; iar altă dată : «Cel ce Mă iubește pe Mine, va păzi poruncile Mele» (Ioan XIV, 23). De aceea nici faptele virtuților nu sînt vrednice de laudă și folositoare celor ce le fac fără dragoste, nici dragostea fără fapte [725]. Dintre acestea, cel dintîi lucru îl arată pe larg

723. Bunurile sau bunătățile duhovnicești sînt una cu virtuțile, adică cu deprinderile și diferitele feluri de bine. De aceea cînd se vorbește de bunătăți, se înțeleg virtuțile și viceversa. Căci bunătățile duhovnicești devin cu adevărat ale noastre, cînd le asimilăm ca deprinderi statornice prin ostenelile noastre. Dar în ele este Hristos însuși. Căci El le are în mod culminant asimilate cu El și deci din El iradiază în noi puterea lor, sau puterea pentru ele, iar puterea aceasta este și dulceață spirituală și fericire pentru noi și pentru alții. Persoana bună în mod statornic sau întărită în virtute, își arată bunătatea prin iradierea bunătății sale spre alții. Virtutea e modul existenței generoase, al existenței deschise pentru alții, spre deosebire de patimă, care e modul existenței egoiste. Prin binele ce iradiază din cineva spre altul, el însuși pătrunde în acela. Prin virtuțile Sale, care devin izvor de putere pentru ale noastre, Însuși Hristos străbate și Se sălășluiește în noi.

724. Virtuțile culminează în iubire, ca treapta culminantă a generozității. Dar virtuțile însele, ca forme ale generozității, n-ar putea să crească în noi, dacă n-ar fi susținute de pornirea generozității.

725. Dragostea fără fapte statornice, întărite în virtuți, nu e dragoste adevărată, dar nici faptele fără dragoste nu sînt fapte capabile

Pavel scriind către Corinteni : «Dacă fac acestea şi acestea, dar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte» (1 Cor. XIII, 3). Iar celălalt îl arată învăţăcelul cu deosebire iubit, zicînd : «Să nu iubim numai cu cuvîntul, nici numai cu limba, ci cu fapta şi cu adevărul» (1 Ioan III, 18).

59. Tatăl suprem şi preaînchinat este Tatăl Adevărului prin Sine, adică al Fiului cel unul Născut. Iar ca Duh al Adevărului are pe Duhul Sfînt, precum a şi arătat mai înainte Cuvîntul adevărului. Prin urmare cei ce cinstesc în aceştia pe Tatăl şi cred aşa, stînd sub lucrarea acestora, (căci «Duhul este — zice apostolul — cel prin care ne închinăm şi ne rugăm» (1 Cor. XII, 3) ; şi «Nimeni nu vine la Tatăl fără numai prin Mine» (Ioan XII, 6), zice Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu), adică cei ce cinstesc astfel în Duh şi Adevăr pe Tatăl Cel preaînalt, aceştia sînt închinătorii adevăraţi (Ioan IV, 24)[726].

60. Duh este Dumnezeu şi cei ce se închină Lui, se cade să I se închine în Duh şi Adevăr (Ioan IV, 23), adică înţelegînd netrupeşte pe Cel netrupesc. Căci aşa Îl vor

---

să ne transforme pe noi, ci rămîn aparenţe sau gesturi sporadice fără substanţă interioară, fără căldura consistentă, durabilă, fără alipirea la cel căruia i se adresează. Ele lasă pe cel ce le săvîrşeşte izolat şi rece.

726. Fiul este Adevărul, căci este cunoştinţa exprimată, sau revelată. Dar este în acelaşi timp Persoană. Persoana este mai adevărată decît orice lucru prin consistenţa ei. Căci ea cunoaşte lucrurile, găseşte şi înmulţeşte sensurile lor şi adună cunoştinţa şi sensurile lor şi o comunică la nesfîrşit. Ea însăşi este o realitate abisală, inepuizabilă. De aceia Adevărul suprem este Persoana supremă. Dar Persoana ca Adevărul suprem exprimat sau revelat e născută din Persoana Care e principiul personal suprem, Persoana izvor suprem. Însă Persoana Care ne comunică la nesfîrşit Adevărul revelat de Ea, are în Ea şi pe Duhul ca Viaţă. Şi Viaţa aceasta e şi ea Persoană, căci Viaţa adevărată şi nesecată nu poate fi decît Persoană. În Adevărul suprem şi în Viaţa supremă, ca Persoane, ce ni le comunică şi ni se comunică, cunoaştem Persoana care le-a revelat şi ni le revelează. În acestea trebuie să I ne închinăm Persoanei-izvor, sau Tatălui.

vedea cu adevărat pe Acela pretutindeni, în Duhul și Adevărul Lui [727]. Căci Dumnezeu existînd ca Duh, este netrupesc ; iar ceea ce e netrupesc nu se află în spațiu, nici nu e îngrădit de hotare spațiale. Deci cel ce zice că lui Dumnezeu trebuie să I ne închinăm într-un loc anumit dintre toate locurile pămîntului și ale cerului, nu grăiește adevărat și nici nu se închină cu adevărat. Ca netrupesc Dumnezeu nu e nicăieri, dar ca Dumnezeu e pretutindeni. Căci dacă este un hotar sau un loc, sau o făptură unde nu este Dumnezeu, se va afla îngrădit El însuși într-un loc anumit. Deci este pretutindeni, căci e nehotărnicit. Cum este pretutindeni ? Ca Cel ce nu este cuprins de o parte, ci de totul ? Nu, căci și atunci ar fi trup. Așadar ca Cel ce ține și cuprinde totul, se află în Sine însuși, pretutindeni și peste toate, închinat de adevărații închinători în Duhul și Adevărul Lui.

61. Îngerul și sufletul, fiind netrupești, nu sînt într-un loc, dar nici pretutindeni. Căci nu țin totul, ci și ei au trebuință de Cel ce-i susține. Prin urmare și ei sînt în Cel ce susține și cuprinde totul, fiind hotărniciți de El într-un chip corespunzător [728]. Sufletul, susținînd trupul în care a fost zidit, e pretutindeni în trup, nu ca în spațiu, nici ca cel ce e cuprins, ci ca cel ce îl susține, îl cuprinde și îl face viu, fiind și în această privință după chipul lui Dumnezeu [729].

727.Se afirmă din nou că oriunde sîntem în legătură cu Adevărul ca Persoană și cu Viața ca Persoană, adică cu Fiul și cu Duhul Sfînt, ne închinăm Tatălui lor, aducem adică lui Dumnezeu închinarea adevărată.

728. Dumnezeu poate fi contemplat oriunde și prin orice, dar prin depășirea tuturor ca cele ce sînt create. Căci totul e ținut în El. Nu același lucru se poate spune despre înger. Îngerul poate fi socotit și el aflîndu-se în Dumnezeu ca și omul, sau Dumnezeu aflîndu-Se în el.

729. Faptul de a avea un trup poate să fie și un ajutor spre întreruperea răului săvîrșit. Căci tăvălirea în plăcerile trupești poate să producă și o scîrbă omului, care se simte superior prin spirit. Apoi revolta trupului poate provoca și o voință a spiritului (a minții) de a-l stăpîni.

62. Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu mai mult decît îngerii, nu numai pentru că are în sine o putere susţinătoare şi de viaţă făcătoare, ci şi pentru că stăpîneşte. Căci în firea sufletului nostru este pe de o parte latura stăpînitoare şi conducătoare, iar pe de altă parte cea slujitoare şi ascultătoare [730], şi anume : voinţa pofta, simţirea şi, simplu, toate cîte au fost împreună zidite de Dumnezeu cu mintea după Minte, chiar dacă noi, printr-o socotinţă păcătoasă, ne împotrivim nu numai Dumnezeului-Atotţiitorul, ci şi Stăpînitorului sădit în firea noastră. Dumnezeu, pentru puterea stăpînitoare din noi, ne-a dat şi stăpînirea pămîntului întreg. Îngerii însă nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minţii. Voinţa minţii (înţelegătoare) a ajuns în cei ce au căzut, neîncetat rea ; iar în cei buni, neîncetat bună, neavînd nicidecum trebuinţă de un vizitiu care să ţină frînele. Stăpînire pămîntească n-a avut-o cel rău dar a răpit-o. De aici e vădit că nu a fost făcut ca stăpînitor al pămîntului. Iar îngerii buni au fost rînduiţi de Atotţiitorul să supravegheze cele de pe pămînt după căderea noastră din această stăpînire şi din pricina ei, deşi aceasta nu ni s-a luat deplin, din pricina iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Căci hotarele îngerilor, cum zice Moise în cîntarea lui, le-a aşezat Dumnezeu după ce a împărţit neamurile (Deut. XXXII, 8). Iar împărăţia aceasta s-a făcut după Cain şi Set, cei din Cain numindu-se oameni, iar cei coborîtori din Set chemîndu-se fii ai lui Dumnezeu (Fac. VI, 2). Iar mie mi se pare că de atunci s-a ales numele şi s-a prevestit neamul din care avea să ia trup Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu.

63. Ar putea spune cineva că, pe lîngă multe altele, şi felul întreit al cunoştinţei noastre ne arată mai mult

730. La fel sufletul poate fi contemplat în tot trupul, dar prin depăşirea a ceea ce e material în trup. E contemplat ca stăpînitor prin unele puteri şi ca slujitor şi ascultător prin altele.

decît pe îngeri, după chipul lui Dumnezeu, nu numai pentru că e întreită, ci şi pentru că cuprinde tot felul de cunoaşteri. Căci numai noi dintre toate făpturile avem pe lîngă cunoştinţa mintală (înţelegătoare) şi raţională şi pe cea prin simţuri. Propriu raţiunii a fost să născocească mulţimea meşteşugurilor, a ştiinţelor şi a cunoştinţelor, să lucreze pămîntul, să clădească şi să scoată la iveală lucruri noi din cele ce sînt, nu din cele ce nu sînt de loc. Căci aceasta ţine numai de Dumnezeu [731]. Numai această lucrare a dăruit-o Dumnezeu oamenilor şi numai lor. Căci aproape nimic nu face omul cu totul din nou, dar nici nu se strică ceva din cele făcute de Dumnezeu. Însă, amestecînd ea un lucru cu altul din cele ce sînt în jurul nostru, scoate la iveală altă formă. De asemenea Dumnezeu a dăruit numai oamenilor ca nevăzutul cuvînt al minţii nu numai să se facă simţit de auz ca împreunarea cu aerul, ci şi să se scrie şi să se vadă ca trup prin trup. Prin aceasta a dat asigurare durabilă despre venirea şi arătarea Cuvîntului Celui mai înalt prin trup [732]. Dintre acestea nici una nu s-a dat îngerilor.

64. Dar deşi chipul lui Dumnezeu îl avem noi pînă azi mai mult decît îngerii, în asemănarea cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decît îngerii buni. Ca să las acum celelalte, desăvîrşirea întru asemănarea cu Dumnezeu se înfăptuieşte prin iluminarea dumnezeiască de la Dumnezeu, de care sînt lipsiţi

---

731. Lucrarea raţiunii are, după sfîntul Grigorie Palama, un caracter practic, sau în orice caz legat de lumea văzută. De aceea chiar creaţiile artistice care scot la iveală forme noi ţin, după el, de raţiune. Personagiile imaginate în literatură, melodiile noi, imaginile noi în pictură, formele noi în sculptură etc., sînt produse din cele ce nu sînt, dar nu în mod absolut. Căci sînt folosite, la «crearea» lor, elementele date în lumea văzută.

732. Sfîntul Grigorie vede în cuvîntul minţii care ia mereu chip auzit şi văzut prin trup o bază şi o pildă permanentă pentru putinţa Cuvîntului Tatălui de a Se întrupa.

îngerii cei răi, din care pricină au ajuns sub întunerec (Iuda I, 6), dar sînt pline minţile dumnezeieşti (îngerii buni), din care pricină se numesc şi lumina cea de a doua şi iradierea din prima lumină. Aceasta socotesc că o ştie oricine dintre cei ce citesc cu sîrguinţă şi cu pricepere Scripturile de Dumnezeu insuflate. Ca urmare, îngerii buni au şi cunoştinţa celor supuse simţurilor, dar nu le percep printr-o putere a simţurilor şi naturală, ci printr-o putere dumnezeiască, căreia nu i se poate ascunde nimic din cele, în orice fel, prezente, trecute şi viitoare [733].

65. Cei ce se împărtăşesc de această iluminare şi o au într-o anumită măsură, potrivit cu această măsură au şi cunoştinţa făpturilor [734]. Că şi îngerii se împărtăşesc de ea şi că este necreată, precum şi că ea nu e fiinţa dumnezeiască, ştiu toţi cei ce citesc cu sîrguinţă pe apostolii şi cuvîntătorii de Dumnezeu, înţelepţii de Dumnezeu. Dar cei ce cugetă cele potrivnice hulesc această iluminare dumnezeiască, susţinînd fie că e făptură, fie că e fiinţă a lui Dumnezeu. Cînd zic că e făptură, nu admit că ea e lumina îngerilor [735]. Să vie de faţă cuvîntătorul de Dumnezeu din Areopag, care lămureşte pe scurt acestea trei [736] : «Mişcîndu-se în cerc, minţile dumnezeieşti se unesc cu iluminările fără de început ale frumosului

733. Umpluţi de iluminarea dumnezeiască, îngerii văd şi cele sensibile. Deasemenea, ei au primit de la Dumnezeu prin har şi o stăpînire peste cele pămînteşti, după ce au pierdut-o în parte oamenii.

734. Iluminarea dumnezeiască nu dă numai cunoştinţa celor cereşti, ci şi a făpturilor, făcînd transparentă temelia lor dumnezeiască, sensurile lor nesfîrşite aflate din veci în Dumnezeu.

735. Dacă singura lumină dumnezeiască e cunoştinţa creată a făpturilor, ea nu poate fi şi o lumină a îngerilor. Căci pe aceasta o avem noi în mod direct, mai mult decît îngerii. Atunci îngerii vieţuiesc în întuneric.

736. Cele trei lucruri arătate de Dionisie Areopagitul constau în faptul că lumina văzută de îngeri a) nu e creatură, b) nu e fiinţa lui Dumnezeu, c) e o lumină necreată, nedespărţită de fiinţa lui Dumnezeu.

şi binelui». Că «minţi dumnezeieşti» numeşte pe îngerii cei buni, e vădit tuturor. Iar vorbind la plural despre iluminări, le-a deosebit de fiinţa lui Dumnezeu, căci aceea este una şi cu totul nedeosebită. În sfîrşit, spunîndu-le «fără de început şi fără de sfîrşit», ce a arătat altceva decît că sînt necreate ?

66. Cuvîntul lui Dumnezeu, milostivindu-Se de firea noastră dezbrăcată de această iluminare şi strălucire dumnezeiască prin urîciunea căderii, şi luînd-o asupra Sa pentru adînca Lui milă, a arătat-o ucenicilor fruntaşi pe Tabor iarăşi şi mai frumoas îmbrăcată. El a înfăţişat atunci ce eram odinioară şi ce vom fi în veacul viitor prin El, dacă ne vom hotărî să vieţuim aici, pe cît e cu putinţă, ca El, cum zice Ioan cel cu limba de aur [737].

67. De această iluminare şi strălucire fiind părtaş şi Adam înainte de cădere, nu se afla gol, ca unul ce era îmbrăcat într-un veşmînt de adevărată slavă. Ba nu se poate spune cu cît era mai împodobit decît cei ce îşi acoperă capul cu diademe împodobite cu mult aur şi cu pietre scumpe [738]. Această iluminare şi acest har dumnezeiesc le numeşte şi marele Pavel, locuinţa noastră cea cerească, zicînd : «De aceea suspinînd, dorim să ne îmbrăcăm în locuinţa noastră cea din ceruri, că doar vom fi găsiţi îmbrăcaţi, iar nu goi» (2 Cor. V, 2—3). Arvuna acestei iluminări dumnezeieşti şi a veşmîntului ei a primit-o şi Pavel însuşi de la Dumnezeu pe cînd mergea de la Ierusalim spre Damasc, ca să spun ca Grigorie Teologul, în clipa în care, înainte de a se curăţi de pri-

737. Trebuie să se ţină seama la cele spuse în acest capitol şi de înţelegerea afirmaţiei din cap. 54 a sfîntului Grigorie Palama că fără căderea lui Adam, firea noastră nu s-ar fi umplut de toată slava dumnezeiască.

738. Aici se implică ideea că omul ar fi ajuns la slava deplină şi dacă n-ar fi căzut.

goniri, a grăit cu Cel prigonit. Mai bine zis, a primit candela mică a marii lumini.

68. Suprafiinţa dumnezeiască niciodată nu se numeşte la plural ; dar harul şi lucrarea dumnezeiască a lui Dumnezeu, împărţindu-se neîmpărţit, e după chipul razei solare care luminează, încălzeşte, dă viaţă şi creştere, îşi trimite strălucirea sa celor luminaţi de ea şi se arată ochilor celor ce privesc. Potrivit cu asemănarea aceasta depărtată, lucrarea dumnezeiască e numită şi ea de cuvîntătorii de Dumnezeu nu una singură, ci multe. Aşa zice marele Vasile : «Iar lucrările Duhului, care sînt ? Sînt negrăite pentru mărimea lor şi nenumărate pentru mulţimea lor. Căci cum vom înţelege cele ce sînt dincolo de veacuri ? Care erau lucrările Lui dinainte de creaţia cunoscută cu gîndul (inteligibilă) ? Desigur, înainte de creaţia cunoscută cu gîndul şi dincolo de veacuri (căci şi veacurile sînt făpturi cunoscute cu gîndul) [739], nimenea n-a spus vreodată nici n-a cugetat că a fost ceva creat». Aşadar puterile şi lucrările Duhului dumnezeiesc sînt necreate, deosebindu-se neîmpărţit de fiinţa cea una şi cu totul neîmpărţită a Duhului.

69. Lucrarea necreată a lui Dumnezeu, împărţită neîmpărţit, e înfăţişată la plural de cuvîntătorii de Dumnezeu, cum a arătat mai înainte şi marele Vasile. Deci fiindcă nici iluminarea şi harul dumnezeiesc nu sînt fiinţă, ci lucrare a lui Dumnezeu, de aceea şi ea e comunicată nu numai în timp, ci şi la plural, fiind dăruită pe măsura celor ce se împărtăşesc de ea şi aducînd cu ea, după vrednicia celor ce primesc, mai mult sau mai puţin, strălucirea îndumnezeitoare.

---

739. Adică dinainte de crearea îngerilor, care sînt «minţi pure», fiinţe necunoscute cu simţurile, ci numai cu mintea sau cu înţelegerea. Sfîntul Vasile cel Mare «Despre Duhul Sfînt» 13, 49 ; P.G., 32, 156 D—157 A. Veacurile sînt «creaturi inteligibile», căci ele nu pot fi prinse cu simţurile.

70. Aceste lucrări Isaia le-a numit şapte, iar la Evrei, şapte înseamnă multe. «Se va ridica, zice, toiag din rădăcina lui Iesei şi floare va răsări din el ; şi se vor odihni asupra Lui şapte duhuri : duhul înţelepciunii, al înţelegerii, al cunoştinţei, al binecredincioşiei, al sfatului, al tăriei şi al temerii» (Isaia XI, 2—3). Aceste şapte duhuri cei ce cugetă ca ereticii susţin nebuneşte că sînt create. Pe aceştia i-am combătut îndeajuns şi în «Antireticele» alcătuite pe larg împotriva lor [740]. Dar şi Grigorie Teologul, pomenind de aceste lucrări dumnezeieşti ale Duhului, zice că lui Isaia îi place să numească lucrările Duhului, duhuri [741]. De altfel însuşi cel mai cu glas dintre prooroci a arătat limpede nu numai deosebirea acestor lucrări dumnezeieşti de fiinţa dumnezeiască, folosindu-se de număr, ci a înfăţişat şi însuşirea lor de necreate, spunînd că se odihnesc. Căci a se odihni e propriu unei demnităţi mai înalte. Deci cum ar fi făpturi cele ce se odihnesc peste trupul Domnului luat de la noi ?

71. Domnul nostru Iisus Hristos, după Luca, scotea dracii cu degetul lui Dumnezeu (Luca XI, 20), iar după Matei, în Duhul lui Dumnezeu (Matei XII, 28). Iar Vasile cel Mare spune că degetul lui Dumnezeu e una dintre lucrările Duhului. Dacă deci una dintre ele este Duhul Sfînt, fără îndoială că şi celelalte, cum ne-a învăţat pe noi tot acelaşi. Dar pentru aceasta nu sînt mulţi dumnezei, sau multe Duhuri. Căci acestea sînt ieşiri, arătări şi lucrări fireşti ale unuia şi aceluiaşi Duh. Prin fiecare, Unul este Cel ce lucrează. Deci cei rătăciţi numindu-le pe acestea făpturi, coboară Duhul dumne-

740. De aci se vede că aceste capete au fost scrise de sfîntul Grigorie Palama după «Antireticile» împotriva lui Achindin, deci începînd de prin 1345.

741. Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuv. 4 la Cincizecime* 3 ; P. G., 36, 432 C.

zeiesc în chip înşeptit la treapta de făptură. Ruşineze-se pentru aceasta de şapte ori. Căci un alt prooroc, grăind despre acestea, zice că sînt şapte ochi ai Domnului, care privesc peste tot pămîntul (Zah. IV, 18). Iar cel ce scrie în Apocalipsă zice : «Har vouă şi pace de la Dumnezeu şi dela şapte duhuri, care sînt înaintea tronului lui Dumnezeu şi dela Hristos» (Apoc. V, 4, 5). El înfăţişează aci lămurit credincioşilor că acestea sînt Duhul Sfînt.

72. Dumnezeu şi Tatăl, vestind de mai înainte prin Miheea Proorocul naşterea după trup a Celuia Unuia Născut şi vrînd să arate şi lipsa de început a dumnezeirii Lui, zice că şi ieşirile Lui sînt dela începutul zilelor veacului (V, 1). Ieşirile acestea le-au tălmăcit dumnezeieştii părinţi ca lucrări ale lui Dumnezeu. Căci acestea sînt lucrări şi puteri ale Tatălui, ale Fiului şi ale Sfîntului Duh, pe care cei ce se silesc să cugete şi să susţină părerile celor rătăciţi în credinţă, le înfăţişează ca create. Dar să ia în sfîrşit aminte şi să ne spună cine este «Cel ce e dela început» ? Cine e Cel către Care zice David : «Din veac şi pînă în veac Tu eşti» (Ps. LXXXIX, 2) ? Şi să înţeleagă cu înţelepciune, dacă voiesc, că Dumnezeu, spunînd prin proorocul că aceste ieşiri sînt dela început, nicidecum n-a spus că au fost făcute sau create. Vasile, Cuvîntătorul de Dumnezeu, deasemenea nu a zis că au fost făcute, ci că erau lucrările Duhului dinaite de zidirea lumii inteligibile şi de dincolo de veacuri [742]. Căci numai Dumnezeu este lucrător şi atotputernic din veac, ca unul ce are puteri şi lucrări dinainte de veci.

73. Dar întîistătătorii părerii potrivnice, împotrivindu-se în chip vădit sfinţilor, zic că un singur lucru este necreat : firea dumnezeiască, iar tot ce se deosebeşte de ea în orice fel e creat. Ei fac prin aceasta făptură şi pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfîntul Duh. Căci una este şi lu-

742. Sfîntul Vasile, *Despre Sfîntul Duh* 19; P. G., 32 col. cit.

crarea celor trei. Iar Acela a Cărui lucrare este creată, nu poate fi necreat. De aceea nu lucrarea lui Dumnezeu, ci ceea ce e făcut de ea şi rezultatul ei este făptură. De aceia dumnezeiescul Damaschin a învăţat că lucrarea ce se deosebeşte de firea dumnezeiască este mişcarea fiinţială, adică naturală. Odată ce este propriu lucrării dumnezeieşti să facă ceva, zice dumnezeiescul Ciril, ea nu poate fi făptură, decît dacă va fi făcute de altă lucrare, şi aceea iarăşi de alta şi aşa la nesfîrşit ; şi lucrarea necreată se va căuta la nesfîrşit.

74. Fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, fiind pretutindenea de faţă în chip nedespărţit, lucrarea lui Dumnezeu începe şi în noi cei creaţi, fiindcă ea se şi împarte în chip neîmpărţit, cum zic cuvîntătorii de Dumnezeu, firea dumnezeiască rămînînd, după ei, cu totul neîmpărţită [743]. De aceia şi părintele Gură de Aur, după ce zice şi de picătura harului că a umplut toate de cunoştinţă, că prin ea s-au făcut minunile şi s-au dezlegat păcatele, şi că această picătură a harului este necreată, se grăbeşte să arate că e lucrare, iar nu fiinţă. Pe urmă arată şi deosebirea lucrării dumnezeieşti de fiinţa dumnezeiarscă şi de ipostasul Duhului, scriind : «Zic că e o parte a lucrării, căci Mîngîietorul nu se împarte. Deci harul dumnezeiesc şi lucrarea încape în fiecare din noi, căci se împarte în chip neîmpărţit. Dar fiinţa lui Dumnezeu, fiind în sine cu totul neîmpărţită, cum ar încăpea în ceva din cele create ?» [744].

743. Lucrarea dumnezeiască se împarte neîmpărţit, cum se împarte glasul celui ce grăieşte în cei ce ascultă, pentru că acela rămîne neîmpărţit, fiind prezent în fiecare din cei ce ascultă prin glasul său sau prin puterea lui. Nu el se împarte, ci aceia, fiind mulţi, îl primesc în calitatea lor de mulţi.

744. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omil. 14 la Ioan*; P. G., 59, 91—92. Mîngîietorul ca Persoană e în cea mai mică picătură a harului. Iar aceasta e o picătură mică, deoarece atîta poate primi cel în care vine. Sfîntul Ioan Gură de Aur, vorbind de Duhul ca Persoană şi de fiinţa Lui, spune

75. Trei lucruri sînt în Dumnezeu : ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești ale Treimii. Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcîndu-se un Duh cu El (așa zice marele Pavel : «Cel ce se lipește de Domnul este un Duh cu El» 1 Cor. VI, 17), precum s-a arătat mai sus, nu se unesc după ființă. Căci toți cuvîntătorii de Dumnezeu mărturisesc că Dumnezeu nu Se poate împărtăși după ființă ; iar unirea după ipostas e proprie numai Cuvîntului Dumnezeu-Omului. Rămîne deci că cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, se unesc după lucrare. Deci Duhul, prin Care cel ce se lipește de Dumnezeu este una cu Dumnezeu, este și se numește lucrarea necreată a Duhului, dar nu ființă a lui Dumnezeu, chiar dacă nu le place celor potrivnici. Căci și prin prooroc a prezis Dumnezeu nu că «voi vărsa Duhul Meu», ci «din Duhul Meu» peste cei credincioși (Ioil, III, 1) [745].

76. Cu bunăvoirea lui Dumnezeu, zice, se mișca și Moise și David și toți cei în care s-a sălășluit lucrarea dumnezeiască prin lepădarea însușirilor trupești, și s-au făcut chipuri vii ale lui Hristos și mai degrabă una cu El după har, decît numai asemenea. Căci una este curăția cea din Hristos și din sfinți, iar slava Domnului peste noi a strălucit (Ps. LXXXIX, 17), spune cîntărețul cel preadumnezeiesc. Fiindcă sufletele purtătoare de Duh, cum zice Vasile cel Mare, fiind luminate de Duhul, se

---

că Duhul ca Persoană încape în fiecare prin picătura Lui de har, dar cu ființa lui rămîne neîncăput.

745. Dacă Duhul S-ar uni cu noi după ființă, am avea o ființă comună cu El. Dacă S-ar uni după ipostas, persoana noastră ar fi una cu Persoana Lui. Sau Persoana Lui ar deveni Persoana noastră, cum în Hristos Persoana Cuvîntului a devenit Persoana naturii omenești. Deci Duhul Se unește cu noi prin lucrare. Dar nu e mai puțin unit El însuși personal cu persoana noastră prin lucrarea Lui. Noi ne însușim lucrarea Lui și El lucrarea noastră. Ne întîlnim în lucrarea divino-umană (teandrică) comună, dar neconfundată.

fac ele înseşi duhovniceşti şi răspîndesc harul la alţii. De aci cunoştinţa de mai înainte a celor viitoare, înţelegerea tainelor, pătrunderea celor ascunse, împărţirile darurilor, vieţuirea cerească, cîntarea cu îngerii, veselia fără de sfîrşit, sălăşluirea lui Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu şi, cel mai înalt dintre lucrurile dorite, prefacerea în dumnezeu [746].

77. Îngerii întrec pe oameni prin harul şi strălucirea aceasta şi prin unirea cu Dumnezeu. De aceea puterile înţelegătoare şi duhurile slujitoare sînt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus şi, ca lumini de al doilea, răsfrîngeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintîi fire luminoasă după cea dintîi, răsfrîngînd-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtăşire a celei dintîi lumini [747]. Şi mişcîndu-se în cerc, minţile îndumnezeite, se unesc cu razele fără de început şi fără de sfîrşit ale frumosului şi binelui [748]. Căci însuşi Dum-

746. Duhul Sfînt devenind subiect în subiectul nostru şi lucrările Lui, lucrările noastre, cunoaştem tainele cele ascunse şi viitoare şi devenim dumnezei după har.

747. «Cea dintîi fire luminoasă după cea dintîi». Aceasta înseamnă că Dumnezeu este firea luminoasă prin excelenţă. «Dumnezeu este lumină şi niciun întuneric nu este întru El» (1 Ioan I, 5). El se cunoaşte deplin în bogăţia Lui nesfîrşită şi cunoaşte toate cîte le-a făcut şi se fac. Îngerii sînt a doua fire luminoasă. Omul este şi el fire luminoasă, dar numai prin sălăşluirea lui Dumnezeu în el poate deveni deplin luminos. El este conştiinţa de sine şi de toate, dar numai în parte. Îngerul răsfrînge pe Dumnezeu în lumina lui. Omul răsfrînge şi el pe Dumnezeu. Îngerul e «iradiere», «curgere» din Dumnezeu şi omul la fel într-un grad mai mic. Şi numai în lumina ce o primeşte din Dumnezeu ajunge la împlinirea lui, după ce prin creare s-a împărtăşit de lumina Lui firească de la Dumnezeu. Aceasta nu e totuşi neoplatonism, ci relaţie interpersonală. Îngerul e creat ca subiect pur mintal, pur înţelegător, iar omul e şi el subiect înţelegător, dar are şi o latură de natură sensibilă în el. Dar şi îngerul şi omul sînt creaţi ca subiecte pentru a se împărtăşi în relaţie cu subiectul dumnezeiesc de toată lumina şi viaţa Lui. Iradierea e modul de intrare al lui Dumnezeu în relaţie interpersonală cu făptura Lui.

748. «Minţile îndumnezeite» sau îngerii se mişcă în cerc în jurul luminii prime pentru a se împărtăşi de Ea tot mai mult. Căci prin miş-

nezeu este lumină celor veșnici și nu altceva [748 bis]. Și ceeace este soarele pentru cele sensibile, aceia este Dumnezeu pentru cele inteligibile [749]. El este lumina cea dintîi și cea mai culminantă, care luminează întreaga fire rațională. Dar dacă, spune părintele Gură de Aur, auzi pe prooroc zicînd : «Am văzut pe Domnul șezînd pe tron» (Isaia VI, 1), să nu socotești că a văzut ființa Lui, ci pogorîrea, și pe aceasta în chip mai umbrit decît puterile de sus.

78. Toată firea este cît se poate de departe și cu totul străină de firea dumnezeiască. Căci dacă Dumnezeu este fire, celelalte nu sînt fire, precum dacă fiecare din celelalte este fire, El nu este fire. La fel nu este existență, dacă celelalte sînt existențe : dar dacă Acela este existent, celelalte nu sînt existente [750]. Cugetă așa și despre înțelepciune, despre bunătate, despre toate celelalte din jurul lui Dumnezeu și despre Dumnezeu și vei teologhisi bine și în acord cu sfinții. Dar Dumnezeu este și

---

carea în cerc se apropie tot mai mult de Dumnezeu din toate părțile, în toate privințele.

748 bis. Din Dumnezeu nu iradiază decît lumină, decît conștiința de ei înșiși, subiectelor destinate să dureze în veci și să sporească fără sfîrșit în lumină, în cunoașterea de ele înseși, de Dumnezeu și de toate celelalte subiecte și obiecte.

749. Dar dacă soarele face parte dintre cele sensibile, Dumnezeu e dincolo nu numai de cele sensibile, ci e mai presus și de cele inteligibile. El e transcendent și acelora. El nu poate fi cunoscut nici prin lucrarea minții, sau prin înțelegerea naturală, ci numai prin lucrarea, sau prin lumina Lui devenită proprie îngerilor și oamenilor.

750. Dumnezeu e atît de deosebit de toate, că dacă acelea sînt numite fire, El nu trebuie numit fire. El depășește firea, sau e singur adevărata fire. La fel e cu existența. El nu poate fi numit existență, dacă acelea sînt socotite existență, sau invers, dacă El este socotit existent, acelea nu trebuie socotite existente. El depășește existența sau e singur adevărata existență. Cît de precară este existența noastră și a tuturor celor legate de noi, chiar în experiența noastră! Adeseori ni se pare că ea este un vis. Ne întrebăm adeseori dacă există real. Dar în mod sigur Dumnezeu este ultimul temei al existenței lor, chiar dacă e inaccesibil experienței noastre.

se zice firea tuturor celor existente, întrucît toate se împărtăşesc de El şi subzistă prin împărtăşirea de El ; *aceasta nu înseamnă însă că prin împărăşirea de firea Lui, Doamne fereşte, ci prin împărtăşirea de lucrarea Lui.* În acest înţeles este El şi existenţa celor ce sînt şi forma în forme, ca obîrşia formelor [751], şi înţelepciunea celor înţelepţi [752] şi, simplu, toate ale tuturor. Totodată El nu este fire, ca fiind mai presus de toată firea şi nu este, ca fiind mai presus de toate cele ce sînt ; şi nu este şi nici nu are formă, ca unul ce e mai presus de formă. Cum vom ajunge deci noi aproape de Dumnezeu ? Oare apropiindu-ne de firea Lui ? Dar nici una dintre toate cele create nu are şi nu va avea nicio împărtăşire sau apropiere cu firea supremă. Deci dacă a ajuns cineva aproape de Dumnezeu, desigur s-a apropiat de lucrarea Lui. Cum ? Ca unul ce se împărtăşeşte de ea în chip firesc ? Dar acest lucru e propriu tuturor făpturilor. Prin urmare nu prin puterile fireşti, ci prin cele primite pe urmă, cu voia liberă, ajunge cineva aproape sau departe de Dumnezeu. Iar voie liberă nu numai fiinţele raţionale. Aşadar numai acestea dintre toate celelalte ajung aproape sau departe

751. «Forma în forme, ca obîrşie a formelor» (εἶδος ἐν εἴδεσιν ὡς εἰδεάρχης). În El sînt date virtual toate formele, în ultima lor frumuseţe spre care tind toate formele noastre. Sînt date ca în principiul sau ca în obîrşia virtuală şi ca în ţinta finală a tuturor formelor. În El sînt prefigurate toate formele. De aceea în El e prefigurată toată frumuseţea. Toate formele, toate frumuseţile sînt desfăşurări ale formelor şi frumuseţilor cuprinse virtual în El, avînd să se concentreze în El, după efortul lor, ajutat de El, într-o supremă armonie. Frumuseţea care concentrează în ea toate frumuseţile, «forma» care concentrează în ea toate formele, e frumuseţea şi forma cea mai bogată, mai adîncă şi mai grăitoare, mai cuprinzătoare decît toate formele şi frumuseţile desfăşurate alăturat. În El e frumuseţea de maximă discreţie şi graţie, dincolo de orice exibiţionism şi teatralism care nu e lipsit de afectare. (Românescul «formosus» e dela «formă»).

752. Dacă înţelepciunea Lui e izvor în cei înţelepţi, orice abatere de la înţelepciunea armonioasă este ieşire din Dumnezeu ca centru, ca mijloc, o alunecare măcar cu o parte a fiinţei din El.

de Dumnezeu, apropiindu-se sau depărtîndu-se prin virtute sau răutate. Numai acestea deci sînt şi în stare de nefericire sau de fericire [753]. Dar noi să credem că vom dobîndi fericirea.

79. Comparînd o făptură cu alta, zicem că una e apropiată de Dumnezeu după fire, iar alta străină. Apropiate de Dumnezeu se numesc fiinţele inteligibile, care sînt cunoscute numai cu mintea. Iar străine cu totul sînt cele ce cad sub simţuri. Iar dintre acestea, mai departe încă sînt cele cu totul neînsufleţite şi nemişcate. Aşadar fiind asemănate între ele, făpturile se socotesc sau apropiate de Dumnezeu după fire, sau străine [754]. Dar ele, prin ele, după fire, sînt toate străine de Dumnezeu. Mai mult chiar, nici nu se poate spune cît e de departe de Dumnezeu firea inteligibilă şi cît sînt de departe lucrările simţurilor şi cele de sub simţuri, de cele inteligibile [755]. Deci fiind atît de departe prin fire de Dumnezeu,

753. Prin voia liberă ne apropiem sau ne depărtăm de Dumnezeu, întrucît şi El este cu voie liberă sau Persoană. Apropierea între persoane se face printr-o deschidere liberă bilaterală. Avem aci o altă dimensiune a existenţei. Şi de ea deprinde fericirea sau nefericirea persoanelor create, limitate prin ele, dar aspirînd spre infinitate.

754. Există diferite dimensiuni ale existenţei. Cea mai înaltă este dimnesiunea firii dumnezeieşti. Cele ce primesc lumina ei, sporind în conştiinţă, ajung apropiate de ea.

755. Numai comporate între ele, unele firi se socotesc mai apropiate de Dumnezeu şi altele mai depărtate. Privite în ele înseşi, toate sînt străine de Dumnezeu. Mai mult chiar, nu se poate spune cît de departe sînt firile inteligibile de Dumnezeu şi cît sînt de departe lucrările simţurilor şi cele sensibile de cele inteligibile. E o distanţă infinită între existenţa celor inteligibile, dar create, şi Dumnezeu, şi poate tot una infinită între cele sensibile şi simţirea lor şi între cele inteligibile. Distanţa între ele rămîne pentru noi un mister impenetrabil. Nu se poate spune nimic despre ea. Ce putem spune de exemplu despre distanţa între noi şi animale? Şi totuşi din alt punct de vedere cele inteligibile sînt aproape de cele sensibile prin conştiinţă, iar cele sensibile, fără să-şi dea seama, sînt aproape de cele înţelegătoare, prin necesitatea ce o reprezintă pentru acelea, ca să se îmbogăţească în cunoaştere. La fel Dumnezeu e aproape de toate cele create ca Creator şi Susţinător al

vai nouă, de nu ne vom face aproape de El prin fapte şi prin purtări bune, izvorîte dintr-o hotărîre bună [756].

80. Glasul comun şi îndumnezeit al dumnezeieştilor cuvîntători de Dumnezeu, purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice în al doilea dintre capetele lui teologice : «Cel ce vrea să grăiască, sau să audă ceva despre Dumnezeu, trebuie să ştie limpede că nu toate sînt de negrăit, nici toate de grăit, fie ale teologiei, fie ale iconomiei ; nici toate cunoscute, nici toate necunoscute. Ştim că sînt mai presus de cuvînt şi cele care dorim să le grăim dintre cele dumnezeieşti, dat fiind că sînt ale unui Cuvînt care le întrece pe toate. Căci nu sînt în afară de cuvînt prin vreo scădere a lor, ci în afară de cuvîntul nostru, pe care-l aveam în lăuntrul nostru şi pe care-l rostim la auzul altora. Căci nici cel rostit n-ar putea să tălmăcească acelea, nici cel dinăuntru n-ar putea să ajungă la ele, oricît se sileşte. Deci nu trebuie să ne îngăduim a vorbi despre Dumnezeu de la noi, ci să ne întoarcem către cei ce grăiesc în Duh cele ale Duhului ; şi cînd ne cer cuvînt cei potrivnici» [757].

81. Se spune că pe uşile şcolii lui Platon era scris ca nimenea să nu intre dacă nu ştie geometria. Dar nu ştie deloc geometrie cel ce nu poate cugeta şi grăi despre cele nedespărţite ca despărţite. Căci a exista o margine fără ceea ce e mărginit e cu neputinţă. Iar geometria grăieşte aproape numai despre margini, care se de-

lor şi cele create — şi în deosebi cele conştiente — de Dumnezeu, prin trebuinţa ce o au sau o simt de El.

756. Faptele bune produc dimensiunea cea mai apropiată a noastră de Dumnezeu; prin voinţa noastră ne pun în acord cu voia Lui.

757. «Ţin de cuvînt în sens de depăşire (καθ' ὑπερέχονσα λόγον)» Negrăitul nu aparţine unei sfere unde lipseşte cuvîntul pentru că nu sînt mai prejos de cuvînt. Ci aparţine unei sfere căreia i se potriveşte un cuvînt mai presus de cuvintele noastre. Ele nu sînt neraţionale, ci de o raţionalitate care include pe a noastră şi o depăşeşte. Într-un fel putem combina şi noi, cînd vrem să exprimăm aceste realităţi, cuvintele în aşa fel, încît să realizăm o exprimare mai presus de exprimare.

termină și se înfățișează fără cele mărginite de ele, uneori ca fiind de sine. Mintea desparte cele nedespărțite. Iar cel ce n-a învățat încă să despartă cu mintea trupul de cele din jurul lui, cum va vrea să audă despre o fire în sine, care nu numai că e nedespărțită de cele firești ale ei, aflîndu-se în ele, dar nici nu poate să fie fără de ele ? Cum va vrea să audă despre întreguri ca întreguri, care se află în părți, că numai prin minte și cuvînt se deosebesc de acelea și se cugetă înainte de cele multe, neputînd fi, pentru rațiunea cea adevărată, fără de cele multe ? Cum va vrea să audă despre cele inteligibile și despre cele înțelegătoare ?[758]. Cum va vrea să audă pe cei ce zic că fiecare dintre noi are minte și înțelegere și că fiecare dintre cugetările noastre este minte ? Nu va rîde și nu va striga învinovățindu-ne că zicem că fiecare om are două și mai multe minți ? Iar cel ce nu poate auzi sau grăi despre unele ca acestea că sînt nedespărțite și deosebite, cum va putea grăi sau auzi așa ceva despre Dumnezeu ? Căci la Dumnezeu sînt și se zic multe uniri și deosebiri, după cuvîntătorii de Dumnezeu. Dar unirile predomină și stau înaintea deosebirilor, nedesființîndu-le pe acestea și nefiind împiedicate de acestea întru nimic. Deci potrivnicii nu primesc și nu pot cunoaște deosebirea în nedespărțire la Dumnezeu. Auzindu-ne pe noi grăind într-un glas cu sfinții despre o unire în deosebire, și că ceva a lui Dumnezeu este de necuprins, iar altceva poate încăpea, dar Dumnezeu este unul, același fiind necuprins după ființă, dar încăput de către făpturi după lucrările Sale dumnezeiești, adică după voia Lui dinainte de veci cu privire la noi, după pronia Lui dinainte de veci pentru noi, după înțelepciunea Lui dinainte de veci cu privire la noi și, ca să zic ca dumnezeiescul Maxim, după puterea înțelepciunea și bunătatea Lui nemărginită ; auzindu-le de la noi acestea, cei potrivnici, ca pe unele ce sîntem

758. Cele ce înțeleg nu pot fi despărțite decît cu mintea de cele pe care le înțeleg, sau le cugetă. Toate sînt distincte și nedespărțite.

siliţi să le spunem, ei şi cei ca dînşii ne învinovăţesc că vorbim de mulţi dumnezei şi de multe lucruri necreate şi că facem pe Dumnezeu compus. Ei nu ştiu că Dumnezeu Se împarte în chip neîmpărţit şi e unit în deosebire ; iar aceasta nu aduce în El nici înmulţire, nici compunere.

82. Marele Pavel, gura lui Hristos, vasul alegerii (Fapte IX, 15), purtătorul prealuminat al numelui dumnezeiesc, zice că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la întemeierea lumii din făpturi fiind înţelese se văd, veşnica Lui putere şi dumnezeire» (Rom. I, 20). Oare fiinţa lui Dumnezeu e cea care se vede, fiind înţeleasă din făpturi ? Nicidecum. Numai nebunia celor rătăciţi — şi înainte de ei sminteala lui Eunomie, căci şi acela zicea ca aceştia înainte de aceştia — scrie că din făpturi nu se înţelege nimic altceva decît fiinţa lui Dumnezeu. Dar dumnezeiescul apostol e departe de a susţine unele ca acestea. Căci învăţînd mai înainte că ceea ce e cunoscut din Dumnezeu e arătat (Rom. I, 19) şi arătînd că este şi altceva mai presus de ceea ce e cunoscut din Dumnezeu, pe Care L-a descoperit tuturor celor ce au minte, a adaus pe urmă : «Căci cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la întemeierea lumii din făpturi fiind înţelse se văd». Iar ce este cunoscut din Dumnezeu poţi să afli de la purtătorii de Dumnezeu părinţi care înfăţişează lucrurile astfel : ceva al lui Dumnezeu este necunoscut ; aceasta este fiinţa Lui ; iar altceva este cunoscut ; acestea sînt, adică, toate cele din jurul fiinţei, sau bunătatea, înţelepciunea, puterea, dumnezeirea, sau mărirea. Pe acestea Pavel le numeşte şi nevăzute, fiind înţelese din făpturi. Iar dacă acestea, care se înţeleg din făpturi, sînt în jurul fiinţei lui Dumnezeu, cum ar fi şi ele făpturi ? [759]. Prin urmare lucrarea lui Dumnezeu înţeleasă din făpturi pe de o parte

759. Acest capitol e luat de Palama din lucrarea sa *«Despre unirea şi deosebirea dumnezeiască»* (Ed. Hristou, vol. II, p. 74—75).

e necreată, iar pe de alta nu e ființă, fiindcă nu e înfățișată numai la singular, ci și la plural.

83. Făpturile sînt arătătoare ale înțelepciunii, ale măiestriei și ale puterii, dar nu ale ființei, zice Vasile cel Mare, împotrivindu-se lui Eunomie, care spunea că din făpturi se arată ființa lui Dumnezeu [760]. Prin urmare lucrarea lui Dumnezeu, care poate fi înțeleasă din făpturi, este pe de o parte necreată, iar pe de alta nu este ființă. Iar cei ce zic că lucrarea dumnezeiască nu se deosebește întru nimic de ființa dumnezeiască sînt vădit eunomieni.

84. Bine zice, deci, în «Antiretice» fratele aceluia [761], care cugetă cele frățești, că înțelegînd frumusețea și măreția minunilor din creație și dobîndind alte și alte înțelesuri cu privire la Dumnezeu, tălmăcind pe fiecare din aceste înțelesuri care se nasc în noi, cu nume deosebit. Căci din măreția și frumusețea făpturilor se contemplă prin asemănare Făcătorul și de la ele numim Făcător pe ziditorul lor (căci e cu putință Celui care are puterea să dea înfăptuire voinței) și judecător drept și nepărtinitor. Dar și cuvîntul «Dumnezeu» am învățat să-l ținem de la lucrarea văzătoare a Lui. Deci nici prin acest cuvînt, învățînd despre o anumită lucrare parțială a firii dumnezeiești, nu cugetăm ființa dumnezeiască [762].

85. Dionisie Areopagitul, cel mai înalt dintre cuvîntătorii de Dumnezeu, după dumnezeieștii apostoli, după ce a lămurit deosebirea privitoare la ipostasurile lui Dumnezeu, zice : «Ieșirea binefăcătoare este o distingere dumnezeiască, unitatea dumnezeiască înmulțindu-se pe Sine însăși în chip mai presus de unitate, prin bunătate» [763].

---

760. Sfîntul Vasile, *Contra lui Eunomie* 2; P. G., 29, 748 AB.

761. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Contra lui Eunomie*, Antîr. 3; ed. Jäger 2, 292.

762. Θεὸς e de la θεάομαι — privesc. Dumnezeu e deci și El numele unei lucrări a lui Dumnezeu. Pentru ființa dumnezeiască nu avem nici un nume.

763. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești* 2; P. G., 3, 641 D—644 D.

Iar după puţin : «Ieşirile binefăcătoare ale izvorului dumnezeiesc zicem că sînt distingere dumnezeiască. Căci dăruind tuturor celor ce sînt şi revărsînd împărtăşirile tuturor bunătăţilor, se distinge rămînînd unită şi se înmulţeşte unitar fără să iasă din Unul» [764]. Iar după puţin : «Aceste distingeri comune şi unite ale întregii dumnezeiri, sau ieşirile binefăcătoare, vom încerca să le şi preamărim după putinţă». El arată limpede că este şi o altă deosebire la Dumnezeu, nu numai cea privitoare la ipostasuri. Pe această altă deosebire decît cea ipostatică, o numeşte şi deosebirea dumnezeirii. Căci deosebirea privitoare la ipostasuri nu este deosebirea dumnezeirii. El zice că Dumnezeu se înmulţeşte şi prin ieşirile şi lucrările dumnezeieşti. Şi pe aceasta o numeşte acum ieşiri, iar altădată zice : «Dumnezeirea nu Se înmulţeşte, Doamne fereşte», şi «Dumnezeu ca Dumnezeu nu Se deosebeşte Căci Dumnezeu este Treime, dar nu triplat». El arată şi caracterul necreat al acestor ieşiri şi lucrări. Căci le numeşte dumnezeieşti, şi zice că sînt deosebiri ale întregii dumnezeiri. De asemenea spune că însuşi izvorul dumnezeiesc se înmulţeşte prin aceste ieşiri şi lucrări, neprimind ceva din afară. Ba făgăduieşte să şi preamărească aceste însuşiri, adăugînd : «după putinţă». Prin aceasta cel mai înalt dintre slăvitorii lui Dumnezeu ni le înfăţişează pe acestea ca mai presus de orice preamărire.

86. Acelaşi cuvîntător de Dumnezeu, spunînd mai sus că ieşirea binefăcătoare este o distingere dumnezeească, adaugă : «Căci cele din urmă împărtăşiri sînt unite în distingerea dumnezeiească». Împărtăşiri a numit aici la un loc toate ieşirile şi lucrările lui Dumnezeu. Dar a adăugat că acestea nu se lasă încadrate în lume, ca să nu socotească cineva că acestea sînt rezultatele lucrării, ca de pildă fiinţa fiecărei existenţe, sau viaţa sensibilă în cele vii, sau raţiunea şi mintea aflătoare în cele raţionale şi înţelegătoare. Căci cum ar fi acestea în Dumnezeu

764. *Ibidem.*

şi neîncadrate în creaţie, odată ce sînt create ? Sau cum ar fi ieşirile şi împărtăşirile neîncadrate în lume ale lui Dumnezeu făpturi, odată ce împărtăşirea neîncadrată se află în chip firesc în Cel ce împărtăşeşte, cum ne arată lumina ? [765].

87. Ceva mai departe, acest mare (Dionisie) preamăreşte ieşirile şi lucrările de felul acesta ale lui Dumnezeu cu alte nume potrivite lui Dumnezeu, şi le numeşte împărtăşiri şi împărtăşiri de Sine. Ba le arată în multe părţi ale scrierilor sale ca fiind mai presus de cele ce sînt (de făpturi) şi fiind modele (paradigme) prime ale celor ce sînt, ca existînd de mai înainte în Dumnezeu, într-o unitate mai presus de fiinţă. Deci cum ar fi acestea făpturi ? În cele următoare, adaugă să ne înveţe şi ce sînt aceste paradigme : «Paradigme zicem că sînt raţiunile de fiinţă făcătoare ale lucrurilor, care preexistă în Dumnezeu în chip unitar şi pe care teologia le numeşte predefiniri şi voiri dumnezeieşti şi bune, definitorii şi făcătoare ale lucrurilor. După ele a predefinit şi a adus la existenţă Cel mai presus de fiinţă toate lucruile» [766]. Cum vor fi deci create pre-definiţiile şi voirile dumnezeieşti făcătoare ale lucrurilor ? Cum nu se vădesc ca coborînd providenţa lui Dumnezeu la treapta de făptură, cînd se socotesc aceste ieşiri şi lucrări, create ? Căci voirile dumnezeieşti şi aceste împărtăşiri şi daruri dumnezeieşti ale bunătăţii pricinuitoare a tuturor nu sînt decît lucrarea de fiinţă făcătoare, de viaţă făcătoare, de înţelepciune făcătoare şi simplu, lucrarea făcătoare şi susţinătoare a celor create.

---

765. Capitolul acesta este luat de Palama din lucrarea sa *Despre unire şi deosebire* 11 (La P. Hristou, ed. cit., vol. II, p. 77). E o lucrare scrisă contra lui Varlaam şi Achindin. Dionisie Areopgitul, *Despre numirile dumnezeieşti* ; P. G., III, 641 D—644 A.

766. «Predefinirile» (προορισμοί) existenţelor în Dumnezeu e un termen al lui Dionisie Areopagitul. El nu înseamnă predestinarea modurilor în care se vor mişca existenţele, ci numai pre-contururile, sau pre-

88. Împărtăşirea existenţei de sine nu se mai împărtăşeşte, la rîndul ei, de nimic, cum zice şi marele Dionisie. Iar celelalte împărtăşiri, întrucît sînt împărtăşiri prin care se produc făpturile şi-şi iau începuturile făpturile, nu se mai împărtăşesc nici ele cîtuşi de puţin de nimic ; căci nici pronia nu se împărtăşeşte de pronie, nici viaţa de viaţă. Dar întrucît au existenţa, se zice că se împărtăşesc de însăşi existenţa, dat fiind că fără ea nu sînt nici nu se lasă împărtăşite, precum nici preştiinţa fără ştiinţă. De aceea ca împărtăşiri de sine nu sînt nicidecum create. Şi tot de aceia, după dumnezeiescul Maxim, niciodată n-au început să existe ; şi sînt contemplate ca aflîndu-se fiinţial în jurul lui Dumnezeu ; şi nu a fost cîndva cînd nu erau [767]. Dar potrivnicii, socotind fără evlavie viaţa de sine, bunătatea de sine şi cele asemenea, create, fiindcă se împărtăşesc de numele comun al celor ce există, nu văd că, deşi se numesc existenţe, sînt mai presus de existenţe, cum zice marele Dionisie. Aceştia, punînd împărtăşirile de sine în rînd cu făpturile, lesne ar putea socoti şi pe Duhul Sfînt, creat, odată ce marele Vasile zice că şi El Se împărtăşeşte de numirile vrednice de Dumnezeu.

hotărnicirile, prin care se disting unele de altele, sau formele virtuale ale lor existente în Dumnezeu. Chiar evoluţia lor e prefigurată în Dumnezeu, dar nu pre-determinată. Căci fiinţele raţionale se pot mişca liber în cadrul raţiunilor sau pre-definiţiilor lor. Căci modificările în bine sau în rău pe care şi le produc ele înseşi nu schimbă înseşi raţiunile lor, ci numai *modurile lor, cum zice* Maxim Mărturisitorul. *Diavolul* rămîne după raţiunea sa înger, numai după mod a devenit, în chip liber, demon. Aceste «pre-definiri», ca şi «pre-formele» din cap. 78, nu au sensul unor definiţii de-a gata, existente de mai înainte în Dumnezeu, ci sensul unor definiţii sau contururi ale făpturilor date virtual în gîndirea şi puterea creatoare a lui Dumnezeu. Se poate spune că în fiecare lucrare prin care Dumnezeu lucrează în cineva sau în ceva potrivit lui, e o formă dinamică ce ajută pe acela să se definească. Citatul din Dionisie Areopagitul e din *«Despre numirile dumnezeieşti»*, 5, 8, P.G., 3, 824 C.

767. *Capete teologice* I, 48 ; P. G., XC, 1100 D.

89. Iar dacă ar zice cineva că numai existenţa de sine este împărtăşire, întrucît numai ea nu primeşte prin împărtăşire, ci se lasă împărtăşită, căci celelalte primesc prin împărtăşire de la ea, să ştie că nu cugetă înţelept despre celelalte împărtăşiri. Fiindcă cele vieţuitoare, sau cele sfinte, sau cele bune, nu se zice că vieţuiesc, se sfinţesc şi se îmbunătăţesc pentru simplul fapt că sînt şi că se împărtăşesc de existenţa de sine, ci prin faptul că se împărtăşesc de viaţa de sine, de sfinţenia de sine şi de bunătatea de sine. Iar bunătatea de sine sau celelalte asemenea nu prin împărtăşire de altă viaţă de sine se face viaţă de sine. De aceea şi ea, întrucît este viaţă de sine, este dintre cele ce se dau prin împărtăşire, nu dintre cele ce primesc prin împărtăşire. Iar ceea ce nu se primeşte prin împărtăşire, ci se dă prin împărtăşire şi face vii pe cele ce vieţuiesc, cum ar fi făptură ? Şi la fel stă lucrul şi cu celelalte împărtăşiri.

90. Întărire cuvîntului nostru dă şi dumnezeiescul Maxim, care socoteşte aceste ieşiri ale lui Dumnezeu, pronia făcătoare a lucrurilor. El scrie în Scolii : «Proniile şi bunătăţile creatoare, adică cele de fiinţă, de viaţă şi de înţelepciune făcătoare, sînt comune unimii deosebite în trei ipostasuri» [768]. Zicînd deci că sînt multe şi deosebite, a arătat că nu sînt fiinţe ale lui Dumnezeu, căci aceasta este una cu totul neîmpărtăşită. Iar spunînd că sînt comune unimii deosebite în trei ipostasuri, ne-a arătat că nu sînt nici Fiul, nici Sfîntul Duh. Căci nici unul dintre Aceştia nu e lucrarea comună a celor trei. În sfîrşit, zicînd despre acestea că sînt pronii şi bunătăţi, dar şi creatoare, le-a arătat ca fiind necreate. Căci dacă n-ar fi aşa, ceea ce crează ar fi creat ; prin urmare ar exista prin altă lucrare creeatoare şi aceasta iarăşi ar fi creată de alta. Cine ar face aşa, s-ar arunca spre ultima nebunie, fără să îna-

768. *Şcolii la «Despre numirile dumnezeieşti»*, II, 5; P. G., IV, 221 AB.

inteze spre infinit [769]. Aşadar ieşirile şi lucrările lui Dumnezeu sînt necreate, dar nici una dintre ele nu este fiinţă, nici ipostas.

91. Creatorul şi orînduitorul întregii lumi, dîndu-i acesteia o înfăţişare mult felurită prin covîrşirea neasemănată a bunătăţii Sale, pe unele le-a voit numai să fie, pe altele să aibă şi viaţă pe lîngă existenţă ; şi dintre acestea a voit ca unele să se împărtăşească de viaţa înţelegătoare. Pe unele le-a voit să aibă viaţa îmbinată din amîndouă acestea. Pe cele care au luat viaţă raţională şi înţelegătoare de la El, le-a voit ca prin înclinarea de bună voie spre El să ajungă la unirea cu El şi astfel să vieţuiască dumnezeieşte şi mai presus de fire, învrednicindu-se de harul şi lucrarea îndumnezeitoare. Căci voia Lui e creatoare pentru cele ce sînt (făpturi), fie că sînt scoase din neexistenţă, fie că sînt şi îmbunătăţite. Iar aceasta, în chip felurit. Pentru această deosebire a voii dumnezeieşti cu privire la lucruri, pronia şi bunătatea cea una, adică întoarcerea lui Dumnezeu prin bunătate spre cele de jos, este socotită de înţelepţii cuvîntători de Dumnezeu ca fiind multe pronii şi bunătăţi care se împart şi se fac felurite în chip neîmpărţit în cele împărţite. Astfel una e numită puterea preştiutoare a lui Dumnezeu ; alta puterea creatoare şi susţinătoare. Dintre acestea iarăşi, după marele Dionisie, unele sînt puteri de fiinţă făcătoare, altele de viaţă şi altele de înţelepciune făcătoare. Dar fiecare dintre ele e comună Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh. Şi prin fiecare, voirea cea bună şi dumnezeiească cu privire la noi a Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh e lucrare şi putere de fiinţă, de viaţă şi de înţelepciune făcătoare [770]. Acestora le-a mai zis şi împărtăşiri neînca-

769. Cap. acesta e luat din lucrarea amintită a lui Palama. (Ed. Hristou, tom. cit., p. 78—79).

770. Deci Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt ca Persoane în fiecare lucrare.

drate şi nemicşorate, ridicîndu-le peste toate cele create şi în acelaşi timp învăţînd că sălăşluiesc în chip firesc în Cel ce le dăruieşte.

92. Precum soarele, dăruind fără să se micşoreze [771] căldură şi lumină celor ce se împărtăşesc de el, are aceste lucrări naturale şi fiinţiale în sine, aşa darurile dumnezeieşti, aflîndu-se fără micşorare în Cel ce le răspîndeşte, sînt lucrări fireşti şi fiinţiale ale Lui, prin urmare şi necreate. De lumina soarelui nu rămîne însă nici urmă cînd soarele se află sub pămînt şi părăseşte pe cei de pe pămînt, şi nu e cu putinţă ca cineva să se bucure de raza lui fără să se unească cu ea şi prin ea să se unească cu soarele din care porneşte lumina. Iar căldura de la el şi toate cîte vin din el şi ajută la naşterea şi creşterea celor sensibile şi la înmulţirea felurită a sucurilor şi a însuşirilor, le vor lipsi acestora dacă nu au prin rază unirea cu soarele. În acelaşi fel, cum ne arată această icoană ştearsă din cele sensibile, numai cei ce se întîlnesc cu lumina mai presus de fire şi atotdumnezeiască se împărtăşesc de harul îndumnezeitor şi prin el se unesc cu Dumnezeu. Toate celelalte sînt rezultatele (efectele) lucrării creatoare. Acestea sînt aduse la existenţă din cele ce nu sînt, adică în dar, însă nu sînt luminate de har, care este un alt nume al strălucirii lui Dumnezeu [772].

93. Strălucirea şi lucrarea aceasta îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, prin care se îndumnezeiesc cele ce se împărtăşesc de ea, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu firea lui Dumnezeu. Nu fiindcă aceasta lipseşte din

771. Deci Palama respinge cu anticipaţie acuzaţia ce i se aduce azi (Istina cit.) de neoplatonism, accentuînd că Dumnezeu nu se micşorează iradiind din Sine lucrarea harului, sau lumina dumnezeiască.

772. Cei ce se unesc cu harul ca lucrare ce iradiază din Dumnezeu se unesc cu El însuşi ca Persoană. Dar unii sînt ca cei ce nu mai văd soarele şi nu mai primesc căldura de la el, rămînînd simplu creaţi şi conservaţi.

cei dăruiţi cu har, după bîrfeala nebunească a celor potrivnici, căci firea lui Dumnezeu este pretutindenea. Ci ca una ce nu e împărtăşibilă, neexistînd nimic creat care să se poată împărtăşi de ea precum s-a arătat mai înainte. De altfel şi lucrarea dumnezeiască şi harul Duhului aflîndu-se pretutindenea de faţă şi fiind nedespărţite de Acela, celor ce din pricina necurăţiei sînt incapabili de a se împărtăşi le sînt neîmpărtăşibile, ca şi cînd n-ar fi de faţă. Căci zice careva că «precum întipăririle chipurilor nu se fac în toate materiile, ci numai în cele care au anumită frăgezime şi transparenţă, aşa şi lucrarea Duhului nu se arată în toate sufletele, ci numai în cele care nu au în ele nimic viclean (şerpuitor) şi întortochiat». Şi iarăşi : «Duhul Sfînt e de faţă tuturor. Dar celor ce s-au curăţit de patimi li se arată puterea Sa, însă celor ce-şi au partea stăpînitoare tulburată de petele păcatului, nu le este încă».

94. Lumina soarelui e nedespărţită de raza şi de căldura dăruite de ea. Dar lumina nu se împărtăşeşte acelora care nu au ochi, deşi sînt atinşi de rază. Aceştia primesc numai căldura de la rază. Căci nu e cu putinţă celor lipsiţi de ochi să ajungă la cunoaşterea luminii. Tot aşa, ba cu mult mai vîrtos nimeni dintre cei ce se bucură de strălucirea dumnezeiască nu se poate împărtăşi de fiinţa Creeatorului. Căci nu este nici o făptură în stare să primească fiinţa Creeatorului.

95. Împreună-mărturie că lucrarea ce se dă spre împărtăşire nu e nici creată, nici fiinţă a lui Dumnezeu, ne este Ioan, Botezătorul lui Hristos, împreună cu Ioan, cel mai iubit dintre ucenicii lui Hristos, ca şi Ioan cel cu limbă de aur. Unul istorisind şi scriind ; Înainte-mergătorul şi Botezătorul lui Hristos zicînd că Duhul nu I s-a dat de către Dumnezeu Tatăl, cu măsură (Ioan III, 34) ; iar Cuvîntătorul de Aur explicînd şi scriind că Duhul înseamnă aici lucrarea : «Căci noi toţi luăm lucrarea Du-

hului cu măsură ; Acela, însă are toată lucrarea nemăsurată şi întreagă. Iar dacă lucrarea Aceluia e nemăsurată, cu atît mai vîrtos fiinţa». Deci numind lucrarea Duh, mai bine zis însuşi Duhul lui Dumnezeu, cum a făcut Botezătorul şi mai spunînd că aceasta este nemăsurată, a arătat că este necreată. Iar spunînd că noi o primim cu măsură, a arătat deosebirea lucrării necreate de fiinţa necreată. Căci nimenea nu primeşte niciodată fiinţa dumnezeească. Dar nu poţi spune nici că toţi la un loc, căci aceasta ar însemna că fiecare o primeşte în chip împărţit pe măsura curăţiei sale. Căci mergînd mai departe părintele Gură de Aur, arată şi o altă deosebire între fiinţa necreată şi lucrarea necreată, zicînd : «Iar dacă lucrarea Duhului este nemăsurată, cu atît mai vîrtos fiinţa» [773].

96. Dacă după aiurelile celor potrivnici şi după cei ce cugetă asemenea lor, lucrarea şi facerea, care ţine de lucrare, nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, ele nu se vor deosebi întru nimic nici de a naşte şi a purcede, care sînt ale fiinţei, Iar dacă a face nu se deosebeşte de a naşte şi a purcede, nici făpturile nu se vor deosebi întru nimic de Cel născut şi de Cel purces. Şi dacă e aşa, după ei, Fiul lui Dumnezeu şi Duhul Sfînt nu Se vor deosebi întru nimic de făpturi. Şi toate făpturile vor fi născute şi purcese de Dumnezeu şi Tatăl, şi toată creatura va fi făcută dumnezeu ; iar Dumnezeu va fi pus în rînd cu făpturile. De aceea dumnezeiescul Ciril, arătînd deosebirea între fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu, spune că «a naşte e propriu firii dumnezeieşti ; iar a face, lucrării dumnezeieşti. Iar pe urmă adaugă, zicînd limpede : «Firea şi lucrarea nu sînt unul şi acelaşi lucru» [774].

97. Dacă fiinţa dumnezeească nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, nici a naşte şi a pur-

---

773. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil.* XXX, 2 ; P.G., LIX, 174.
774. *Tezaure* ; P. G., LXXV, 3120.

cede nu se vor deosebi întru nimic de a face. Dumnezeu însă şi Tatăl crează prin Fiul în Duhul Sfînt. Prin urmare El şi naşte şi purcede, după părerea potrivnicilor şi a celor ca ei, prin Fiul în Duhul Sfînt.

98. Dacă fiinţa dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, nu se deosebeşte nici de voinţă. Şi atunci Cel Unul Născut din fiinţa Tatălui va fi creat, după el, de voinţa Lui.

99. Dacă fiinţa lui Dumnezeu nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, iar purtătorii de Dumnezeu mărturisesc că Dumnezeu are multe lucrări, precum are şi multe pronii şi bunătăţi creatoare, cum s-a arătat mai sus, atunci Dumnezeu are şi multe fiinţe, ceea ce nimenea din neamul cu nume creştinesc n-a spus-o şi n-a gîndit-o vreodată.

100. Dacă lucrările lui Dumnezeu nu se deosebesc întru nimic de fiinţa dumnezeiască, atunci nu se vor deosebi nici între ele. Prin urmare voinţa lui Dumnezeu nu se va deosebi întru nimic de preştiinţa Lui. Dar atunci sau Dumnezeu nu preştie toate, odată ce nu vrea toate cele ce se fac, sau voieşte şi cele rele, întrucît pe toate le preştie. Iar dacă nu le preştie pe toate, nici nu este Dumnezeu. Prin urmare se deosebeşte preştiinţa de voinţa dumnezeiască şi deci fiecare din acestea de fiinţa dumnezeiască.

101. Dacă lucrările dumnezeieşti nu se deosebesc între ele, atunci nici lucrarea creatoare nu se deosebeşte de cea preştiutoare. Deci, fiindcă Dumnezeu a început odată să creeze, a început şi să preştie. Şi cum mai este Dumnezeu Cel ce nu preştie toate mai înainte de veci ?

102. Dacă lucrarea creatoare a lui Dumnezeu nu se deosebeşte întru nimic de preştiinţa dumnezeiască, atunci creaturile sînt deodată cu preştiinţa lui Dumnezeu. Ele sînt creaturi fără de început, întrucît le creează fără de început, odată ce şi preştie fără de început şi cele pre-

ştiute sînt preştiute fără de început. Dar atunci cum mai este El Dumnezeu, dacă făpturile Lui nu sînt venite la existenţă în urma Lui ?

103. Dacă lucrarea creatoare nu se deosebeşte întru nimic de preştiinţa lui Dumnezeu, această lucrare nu e supusă voinţei ; nici nu crează Dumnezeu prin aceea că vrea, ci prin aceea că există. Dar cum mai e Dumnezeu, cel ce creează fără să vrea ?

104. Dumnezeu este El însuşi în Sine însuşi, întrucît cele trei ipostasuri dumnezeieşti se află unul într-altul, consubstanţial şi veşnic, cuprinzîndu-se neamestecat unul pe altul. Dar Dumnezeu este şi în lumea întreagă şi lumea întreagă în Dumnezeu, El ca Cel ce o susţine, iar ea ca cea susţinută de El. Aşadar toate se împărtăşesc de lucrarea susţinătoare, dar nu de fiinţa lui Dumnezeu. De aceea cuvîntătorii de Dumnezeu spun că este o lucrare a lui Dumnezeu faptul că este pretutindenea de faţă.

105. Cei ce au plăcut lui Dumnezeu şi au ajuns la ţinta pentru care au fost făcuţi, adică la îndumnezeire (căci pentru aceasta zic părinţii că ne-a făcut Dumnezeu, ca să ne facă părtaşi de dumnezeirea Sa, 2 Petru I, 4), sînt în Dumnezeu, ca cei ce sînt îndumnezeiţi de El, şi Dumnezeu în ei, ca Cel ce îi îndumnezeieşte pe ei. Drept aceea şi aceştia se împărtăşesc de lucrarea dumnezeiască, măcar că în alt chip, dar nu de fiinţa lui Dumnezeu. De aceea şi cuvîntătorii de Dumnezeu spun că îndumnezeirea este un nume al lucrării dumnezeieşti.

106. Firea cea mai presus de fiinţă şi de viaţă, mai presus de Dumnezeu (ca lucrare) şi mai presus de bine, dacă e mai presus de bine şi de Dumnezeu [775], şi aşa mai departe, e de negrăit şi de negîndit, şi peste tot de necontemplat, pentru faptul că se află deasupra tuturor şi e

775. Mai presus de Dumnezeu în sens de depăşire. Căci ea este Dumnezeu, dar mai presus de ceeace gîndim şi experiem noi ca Dumnezeu. Tot aşa e mai presus de ceea ce gîndim şi experiem noi ca bine.

supranecunoscută [776] şi aşezată mai presus de minţile cele mai presus de ceruri printr-o putere de necuprins, fiind pururea cu totul necuprinsă şi de negrăit [777]. Căci nu este vreun nume numit în veacul acesta şi în cel viitor care să fie al ei ; nu e cuvînt aflător în suflet sau rostit de grai potrivit ei ; nu este vreo atingere, vreo împărtăşire sensibilă sau înţelegătoare de ea, nici închipuire care să se ridice la ea. De aceia cuvîntătorii de Dumnezeu socotesc mai apropiată de ea neştiinţa cea mai totală, prin negaţii, care neagă, prin depăşire, toate cîte sînt sau se grăesc [778]. Prin urmare nu e îngăduit celui ce cunoaşte adevărul cel mai presus de orice adevăr să o numească pe aceea nici fiinţă, nici fire, în înţeles propriu-zis. Pe de altă parte însă, fiindcă ea este cauza tuturor şi în jurul ei sînt toate şi pentru ea sînt toate şi ea este înaintea tuturor şi le-a cuprins simplu şi nemărginit în sine pe toate, de mai înainte, ea trebuie numită din toate, dar nu în înţeles propriu, ci impropriu. Deci poate fi numită şi fiinţă ş fire. Dar în înţeles propriu se numeşte aşa ieşirea şi lucrarea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu. Acesta e, după marele Dionisie, înţelesul teologic al numirii de fiinţă, dat Celui cu adevărat existent.

107. Cineva ar putea afla numele de fire dat şi însuşirilor fireşti, fie că e vorba de existenţele create, fie că e vorba de Dumnezeu. Astfel cel atotteolog dintre cei doi Grigorie, zice undeva în poeziile sale : «Această fire a Stăpînului meu aduce fericire. Căci a da nu este numai decît una cu firea, ci e o însuşire firească a Binefăcătorului». Ar putea zice cineva şi de foc, că are firea de a

776. E mai presus de cunoaşterea noastră prin negaţie, adică de ceea ce credem că gîndim renunţînd la cunoaştere.

777. Din lucrarea citată a lui Palama (Hristou, p. 93). Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* II, 7 ; P. G., III, 645 B.

778. Toate cîte sînt sau se grăiesc trebuie negate prin depăşire cînd gîndim la Dumnezeu. Trebuie negate, adică, socotind pe Dumnezeu nu mai prejos de ele, ci mai presus de ele.

tinde în sus şi de a pătrunde în privitor. Dar — mi se pare — aceasta nu e firea lui, cum nu e nici străbaterea. Firea lui e izvorul mişcării. Prin urmare se numesc şi cele fireşti, fire. Aşa zice şi marele Dionisie în alt loc, scriind că firea binelui este să aducă la existenţă şi să mîntuiască, înţelegînd că aceasta este o însuşire firească a lui. Prin urmare cînd auzi pe părinţi numind fiinţa lui Dumnezeu neîmpărtăşibilă, înţelege pe cea care nu iese din sine şi nu se descopere. Dar cînd auzi iarăşi că îi zic împărtăşibilă, înţelege că e vorba de ieşirea şi de arătarea şi de lucrarea ce ţin firesc de Dumnezeu. Şi aşa cinstindu-le pe amîndouă, vei mărturisi la fel cu părinţii.

108. Chiar şi cea mai mică parte a fiinţei are toate puterile ei, aşa cum şi scînteia e strălucitoare şi luminoasă şi deosebeşte şi arde pe cei ce se apropie, se mişcă de la sine prin fire, se înalţă în sus şi are, simplu grăind, toate cîte le are focul a cărui părticică este. De asemenea picătura are toate cîte le are apa a cărei picătură este. La fel fărîma de metal le are pe toate cîte le are metalul din care este luată. Prin urmare, dacă ne-am împărtăşi de fiinţa nedescoperită a lui Dumnezeu, fie că ne-am împărtăşit de toată, fie numai de părticica ei, am fi atotputernici ; şi fiecare dintre existenţe ar fi atotputernică. Dar aceasta nu o avem nici toţi la un loc, nici toată creaţia. Aceasta arătînd-o Pavel cu prisosinţă, mărturiseşte că nici cei ce au parte de darurile îndumnezeitoare ale Duhului nu primesc fiecare toate darurile Duhului. «Ci unuia i se dă, zice, cuvînt de înţelepciune, altuia cuvînt de cunoştinţă, altuia iarăşi altceva întru acelaşi Duh» (1 Cor. XII, 8). Iar părintele cu Gură de Aur, respingînd de mai înainte rătăcirea potrivnicilor de acum, zice : «Nu are cineva toate, ca să nu socoteşti că harul este fire». Dar să nu socotească cineva, dacă are minte, creat, harul, pe care-l deosebeşte aici de firea dumnezeiască. Dar iarăşi să nu se teamă cineva că neînţelegînd prin har firea lui Dum-

nezeu, îl socotește creatură. Harul Duhului nu se desparte de firea dumnezeiască, ci mai degrabă îi atrage pe cei învredniciți la unirea cu Duhul dumnezeiesc [779].

109. Ființa are atîtea ipostasuri de cîte este împărtășită. Căci cîte sfeșnice aprinde cineva de la unul, atîtea ipostasuri ale focului ar alcătui. Deci dacă, după potrivnicii noștri, ființa lui Dumnezeu se lasă împărtășită, și încă de toți, urmează că ea nu mai este în trei ipostasuri, ci în nenumărate ipostasuri. Dar cine din cei hrăniți cu dogmele dumnezeiești nu știe că aceasta este aiureala masalienilor ? Căci după aceștia cei ce au ajuns la culmea virtuții se împărtășesc de ființa lui Dumnezeu. Potrivnicii noștri, rîvnind să întreacă hulirea acelora, susțin că nu numai aceia dintre oameni care strălucesc prin virtute, ci toți se împărtășesc de ființa dumnezeiască. Aceasta o susțin pe motiv că firea dumnezeiască e de față pretutindeni. Dar Grigorie cel mare în teologie, răsturnînd părerile nebunești ale acestora și ale acelora, zice : «Hristos se numește așa din pricina dumnezeirii Sale. Căci ea este ungerea omenității, care nu o sfințește pe aceasta numai prin lucrare ca în alți unși, ci prin prezența întreagă a Celui ce unge». Iar părinții înțelepți de Dumnezeu, întîlniți într-un cuget, au declarat că dumnezeirea Sa sălășluiește în cei curățiți cum se cuvine, dar nu după firea ei. Prin urmare nu după ființă, nici după vreun ipostas se face cineva părtaș al lui Dumnezeu. Căci nici una dintre acestea nu se dă spre împărtășire în niciun fel, nici nu se împarte nici una din ele cîtuși de puțin nimănui. De aceea, prin acestea, Dumnezeu nu încape deloc în nimeni și în nimic, deși este prin ele pretutindeni de față. Dar lucrarea și puterea comună a firii celei în trei ipostasuri se împarte în chip felurit și potrivit cu cei ce se împărtășesc de ea. De aceea se face încăpută de cei cu har dăruiți. Căci Duhul Sfînt, ca să vorbim cu marele

779. Departe de a-i despărți de Duhul dumnezeiesc ca Persoană, harul îi unește cu El, căci în har e Duhul însuși, ca în manifestarea Lui.

Vasile, nu Se împărtăşeşte celor vrednici într-o singură măsură, ci-Şi împarte lucrarea pe măsura credinţei. Căci fiind simplu în fiinţă, e felurit în puteri [780].

110. A se împărtăşi cineva de ceva înseamnă a avea parte din ceea ce se împărtăşeşte. Iar dacă nu se împărtăşeşte de o parte, ci de întreg, se spune propriu-zis că-l *are* pe acela ; iar nu că se împărtăşeşte de el. Aşadar, ceea ce se dă spre împărtăşire *se împarte* dacă cel ce primeşte prin împărtăşire se împărtăşeşte numai decît de o parte. Dar fiinţa lui Dumnezeu este cu totul de neîmpărţit, deci şi cu totul de neîmpărtăşit. Că împărtăşirea e proprie lucrării dumnezeieşti o spune în multe locuri ale scrierilor sale părintele Gură de Aur. Prin urmare aceasta este cea care se dă spre împărtăşire celor ce s-au învrednicit de harul îndumnezeitor. Ascultă în acest sens iarăşi pe cel cu Gură de Aur, care învaţă cît se poate de limpede amîndouă lucrurile : că pe de o parte lucrarea este aceea care se împarte neîmpărţit, dar nu fiinţa, pe de alta că ea se dă spre împărtăşire, dar nu fiinţa neîmpărtăşibilă din care izvorăşte lucrarea dumnezeiască. Căci adăugînd cuvîntul evanghelic că *«din plinirea Lui noi toţi am luat»* (Ioan I, 16), zice : «dacă în cazul focului, unde cel ce se împarte e fiinţă şi corp, îl şi împărţim şi nici nu-l împărţim, cu cît mai vîrtos în cazul lucrării şi încă al unei lucrări ce vine dintr-o fiinţă netrupească [781].

111. A te împărtăşi de ceva după fiinţă, înseamnă neapărat a avea în comun fiinţa celui ce se dă spre împărtăşire, şi într-o anumită privinţă aceeaşi. Dar cine a auzit vreodată că fiinţa lui Dumnezeu şi a noastră este într-o anumită privinţă una ? Aceasta mai ales că Vasile cel Mare zice : «Lucrările lui Dumnezeu coboară la noi, dar fiinţa Lui rămîne neapropiată» [782]. Aşadar de fiinţa

780. *Despre Sfîntul Duh,* IX, 22 ; XXXII, 168 C.

781. *Omilia 14 la Ioan* I ; P.G., LIX, 91—92.

782. *Ep. 234,* 1 ; P. G., XXXII, 969 AB.

dumnezeiască nu e cu putință să se împărtășească nici măcar cei îndumnezeiți prin harul dumnezeiesc. Dar de lucrarea lui Dumnezeu este cu putință să se împărtășească. Iar Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu zice : «La aceasta mă duce aici lumina neînserată a adevărului, să văd și să pătimesc strălucirea lui Dumnezeu. Iar strălucirea Dumnezeului nostru este peste noi», după Proorocul psalmist (Ps. LXXXIX, 17) [783]. «Și una este lucrarea lui Dumnezeu și a sfinților», scrie limpede Maxim, cel ce se numără între ei [784]. Ba mai spune că ei sînt chipuri vii ale lui Hristos și sînt mai degrabă una cu El prin har, decît numai asemănări ale Lui.

112. Dumnezeu este El însuși în Sine însuși, Cele trei Ipostasuri dumnezeiești avîndu-Se și înconjurîndu-Se între Ele în chip firesc, întreg, veșnic, fără ieșire în afară, dar și neamestecat și bine orînduit, așa încît Ele și au o singură lucrare, ceea ce nu ar putea afla cineva la nici una dintre făpturi. Căci la cele de o specie, lucrarea este de același fel, dar fiecare ipostas lucrînd de sine, are și lucrarea proprie a sa. Dar la Cele trei ipostasuri dumnezeiești și preaînchinate nu este așa. Cu adevărat acolo este una și aceeași lucrare. Căci una este mișcarea voinței dumnezeiești, pornind din cauza începătoare care este Tatăl, înaintînd prin Fiul și arătîndu-se în Duhul Sfînt. Aceasta se vădește din rezultatele ei. Căci de aici se face cunoscută toată lucrarea firească a lui Dumnezeu. Căci nu vedem ca fiecare ipostas, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt să aibă fiecare un rezultat propriu al lucrării sale, cum își face fiecare rîndunică cuibul ei, de același fel, sau cum se scrie fiecare pagină de alt scriitor, deși cu aceleași litere. Și toată creația este un singur lucru al Celor Trei [785] ; și dela această creație am fost învățați de

783. Sfîntul Grigorie Teologul, *Cuv. 38,* II ; P. G., XXXVI, 324 A.

784. *Opusc. theol. et polem.* ; P. G., XIC, 33 C.

785. Lucrarea izvorăște din ființă, dar ființa este ipostasiată în Cele trei Persoane. Deci Acestea lucrează prin lucrarea aceleiași ființe, adică

sfinţii părinţi să înţelegem că lucrarea Celor trei Persoane preaînchinate este una şi aceeaşi, dar nu despărţită între Cele trei Persoane şi de acelaşi fel.

113. Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt unul într-altul în chip bine orînduit şi neamestecat şi de aici ştim că mişcarea şi lucrarea Lor este una. De aceea viaţa sau puterea pe care o are Tatăl întru Sine nu este alta decît a Fiului, Care are aceeaşi viaţă şi putere ca şi Acela. La fel şi Fiul şi Sfîntul Duh. Iar cei ce socotesc că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte deloc de fiinţa dumnezeiască, fiindcă nu este altul, ci Unul şi Acelaşi Dumnezeu-viaţa noastră, şi Acelaşi este viaţa dinainte de veci, nu pentru altul, ci în Sine însuşi, sînt rătăciţi în credinţă şi neînvăţaţi. Neînvăţaţi, fiindcă n-au aflat că Treimea supremă nu este altceva decît Însuşi Dumnezeu, dar aceasta nu e o piedică să se deosebească unitatea de Treime. Rătăciţi în credinţă, fiindcă desfiinţează una prin alta atît fiinţa cît şi lucrarea. Căci ceea ce e pentru altul nu e fiinţă ; şi ceea ce e pentru sine însăşi nu este pentru altul. Dacă deci acestea nu se deosebesc întru nimic între ele, se desfiinţează una prin alta. Mai bine zis îi şterg din cartea cinstitorilor de Dumnezeu pe cei ce zic că acestea nu se deosebesc întru nimic.

114. Dar noi mărturisim că Fiul lui Dumnezeu este şi viaţa noastră, după cauză şi lucrare, însă zicem că este şi viaţa prin sine şi în sine, neţinută în nicio legătură şi desfăcută de toate. Şi zicem că le are pe amîndouă acestea în chip necreat. La fel zicem şi de Tatăl şi de Duhul Sfînt. Deci zicem că şi viaţa noastră, prin care sîntem

---

prin lucrarea lor comună. În fiecare lucrare ce vine la noi, vin Cele trei Persoane. Ele ne înalţă, ne îmbunătăţesc, ne bucură prin bucuria Lor comună. De aceea lucrarea Lor este totdeauna o lucrare a iubirii, avînd în ea această comuniune a iubirii. De aceea cei cu o sensibilitate duhovnicească simt în aceste lucrări pe Cele trei Persoane atît distincte cît şi unite. Altfel este cu lucrările indivizilor îndreptate spre alţii. Chiar cînd lucrează în comun, ei nu formează un întreg pluripersonal, ci se adaugă lucrările lor.

făcuţi vii, ca printr-o cauză a celor ce vieţuiesc, nu este nimic altceva, decît Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Căci Dumnezeul nostru Cel în trei ipostasuri se numeşte viaţa noastră după cauză. Iar cînd viaţa dumnezeiască este gîndită nu din punctul de vedere al cauzei, nici ca pentru altul, ci în afară de vreo legătură silită şi prin ea însăşi, aceasta nu este altceva decît Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh [786]. Deci acestea nu sînt o piedică pentru cei ce cred, ca să înţeleagă că Dumnezeu este necreat nu numai după fiinţă şi după ipostasuri, ci şi după lucrarea dumnezeiască a Celor Trei. Căci noi mărturisim un singur Dumnezeu în trei ipostasuri, avînd o singură fiinţă şi putere şi lucrare şi toate celelalte cîte se contemplă în jurul fiinţei. Iar Acestora Li se zice, după Scriptură, şi totalitatea şi plinătatea dumnezeirii (Colos. II, 9), fiind contemplate şi cugetate la fel în fiecare din Cele trei sfinte ipostasuri.

115. Cei ce nesocotesc această lucrare şi aci zic că e creată, aci zic că nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, născocind apoi altă rătăcire, dogmatizează ca singura lucrare necreată pe Fiul Unul-Născut al Tatălui. Şi vrînd să-şi întemeieze această părere, aduc mărturie cuvintele preacinstitului Ciril : «Viaţa pe care Tatăl o are în Sine nu este alta decît Fiul, şi viaţa din

786. Adversarii lui Palama nu deosebeau lucrarea dumnezeiască de fiinţa dumnezeiască, pe motiv că Însuşi Dumnezeu e viaţa noastră. Deci nu e la El o viaţă pentru noi şi una pentru Sine. Palama le răspunde că faptul că Dumnezeu e viaţa pentru Sine nu e o piedică de a fi viaţă şi pentru noi şi deci de a exista la El o deosebire între fiinţa şi lucrarea Lui, aşa cum unitatea lui Dumnezeu nu e o piedică de a fi în El şi o deosebire între unitate şi Treime. A confunda viaţa lui Dumnezeu pentru noi şi viaţa Lui pentru Sine, înseamnă a ne face indispensabili pentru El. Ar însemna că El nu e din veci, întrucît nici noi nu sîntem din veci, sau sîntem şi noi din veci, pentru că El este din veci. Concluzia e deci panteismul. Există deci o deosebire între Dumnezeu ca viaţă pentru Sine şi între El ca viaţă pentru noi. Căci viaţă pentru noi este prin calitatea Sa de cauză. Dar, pentru Sine, Dumnezeu nu e cauză, cum e cauză pentru noi. Însă acelaşi Dumnezeu este viaţa pentru Sine şi viaţa pentru noi.

Fiul nu este alta decît Tatăl. Şi aşa se adevereşte cel ce zice : «Eu sînt în Tatăl şi Tatăl întru Mine» (Ioan XIV, 11). Noi însă vom arăta pe scurt, după putere, înţelesul cuvintelor acestora ale sfîntului şi vom vădi rătăcirea celor ce ni se împotrivesc dintr-un întuneric în care nu se poate deosebi nimic. Dumnezeiescul Ciril se împotriveşte celor ce zic în chip greşit de Fiul că nu e numai neasemenea cu Tatăl, ci şi după Tatăl, pentru că are viaţa nu după fire, ci o dobîndeşte prin participare şi adaos, ca unul ce a primit-o pe aceasta dela Tatăl, potrivit cu cuvîntul scris : «Precum are Tatăl viaţă întru Sine, aşa a dat şi Fiului să aibă viaţă întru Sine» (Ioan V, 16). Ciril se împotriveşte celor ce înţeleg în chip rătăcit acest loc al Evangheliei. Fiindcă Dumnezeu e numit viaţă şi după lucrare, ca unul ce dă viaţă celor vieţuitoare, (căci El este viaţa celor ce vieţuiesc după fire, ca Ziditor al firii, dar şi al celor ce vieţuiesc dumnezeieşte, ca dătător al harului), dar se numeşte viaţă şi privită în sine nu pentru altul, ci în mod desfăcut şi dezlegat cu totul, dumnezeiescul Ciril vrea să arate că Fiul nu Se deosebeşte de Tatăl prin nici una din acestea două şi că dacă Fiul primeşte ceva de la Tatăl, aceasta nu însemnează că e după Tatăl, nici că El e al doilea în timp după fiinţă. De aceea, pe lîngă alte multe, zice şi aceasta : «Nu prin faptul că primeşte ceva are existenţa, ci existînd primeşte ceva». Iar încheind adaugă : «Aşadar faptul că primeşte ceva de la Tatăl nu sileşte pe Fiul să fie al doilea în timp după fiinţă». Ciril nu înţelege aici, prin viaţa pe care o are Tatăl şi pe care Fiul o primeşte de la Tatăl, fiinţa.

116. Dumnezeiescul Ciril arată apoi că deşi Fiul lui Dumnezeu se numeşte în legătură cu cele ce vieţuiesc viaţa după lucrare ca Cel ce le face pe acestea vii, numindu-se viaţa lor, nu este neasemenea cu Tatăl nici prin aceasta, ci are după fire faptul de a fi viaţa lor şi a le face vii pe acestea ca şi Tatăl. De aceea scrie mai departe :

«Dacă Fiul nu este viață după fire, cum va spune adevărul Cel ce zice : «Cel ce crede în Mine are viață veșnică ?» (Ioan VI, 46, 47) ; și iarăși : Oile Mele ascultă glasul Meu și Eu voi da lor viață veșnică» (Ioan X, 27—28). Iar după puțin : «El făgăduiește să dea, celor ce cred, viață, ca una care se află în El prin fire și sălășluiește în El ființial». Cum mai poate deci gîndi cineva că Fiul a primit-o de la Tatăl, deoarece nu o are ? Să se rușineze deci cei rătăciți să spună, cînd aud că viața o are Dumnezeu prin fire, că aceasta este ființa Lui. Căci nu ființa Lui ne-o dăruiește nouă celor credincioși, Tatăl sau Fiul sau Duhul Sfînt. Departe de noi să cugetăm o asemenea rătăcire !

117. În cele următoare marele Ciril împotrivindu-se nu mai puțin celor ce cugetă cele contrarii, zice : «Venind Fiul din Tatăl, își atrage toate ale Aceluia după fire. Iar una dintre însușirile ființiale ale Tatălui este și viața». Dar numind una din însușirile ființiale ale Tatălui, a arătat limpede că însușirile Aceluia sînt multe. Dacă deci viața aceasta este ființa lui Dumnezeu, după cei ce cugetă astfel Dumnezeu are multe ființe. Dar pe lîngă rătăcire mai suferă și de cea mai mare neștiință, spunînd că existența și însușirea sînt același lucru. Iar o nebunie și mai mare este să spună că existența și însușirile, sînt una și cele multe nu se deosebesc întru nimic. Căci e cu totul cu neputință și lipsit de rațiune ca ceva să fie unul și totodată mai multe.

118. Așadar dumnezeiescul Ciril, chiar numai spunînd că și viața este una din însușirile Tatălui, a arătat aci că prin viață nu înțelege ființa lui Dumnezeu. Dar să înfățișăm cuvînt de cuvînt spusele lui, prin care spune că sînt multe însușirile lui Dumnezeu. Căci continuînd despre aceeași temă, spune că «multe însușiri se dau Tatălui, dar Fiul nu este lipsit de ele». Cum ar fi deci aceste multe însușiri ale lui Dumnezeu, ființă dumnezeiască ?

Iar voind să şi arate unele dintre aceste însuşiri ale Tatălui, a adus pe Pavel care zice : «Dumnezeu este nestricăcios, nevăzut şi singur înțelept» (1 Tim. I, 17). De aci se vede şi mai mult că nici una dintre însuşirile lui Dumnezeu nu este ființa Lui. Căci cum ar fi nestricăciunea, invizibilitatea şi, simplu, toate însuşirile negative la un loc, sau fiecare în parte, ființă ? Nu este nici una ființă căci nu este aceasta sau acestea. Dar teologii, punînd în rînd cu acestea şi însuşirile afirmative ale lui Dumnezeu, arată că nici una din ele nu înfățişează ființa lui Dumnezeu, deşi cînd e nevoie ne folosim pentru ea de toate aceste nume, odată ce acea supraființă este cu totul fără nume.

119. Fiind vorba de însuşiri, ne întrebăm în chip necesar : căreia îi aparțin ? Dacă nici uneia, nici nu sînt însușiri. Iar dacă aparține vreuneia, dar aceasta este ființa, nu se deosebește, după ei, ființa de niciuna dintre însușiri, ci este a fiecăreia și a tuturor însușirilor. Dar însușirile fiind multe, ființa cea una va fi multe ființe. Și Acel unul după ființă va fi multe după ființă și deci are multe ființe. Iar dacă este unul și are multe ființe, este numaidecît compus. Deci dumnezeiescul Ciril, ridicînd pe ascultători peste aceste păreri atît de rătăcite, zice în «Tezaurele» sale : «Dacă tot ce are numai Dumnezeu este și ființa Lui, se va compune din multe ființe. Căci sînt multe cele ce aparțin numai Lui după fire și nici uneia dintre făpturi. Dumnezeieștile Scripturi spun despre El că este Împărat, Domn, nestricăcios și nevăzut și pe lîngă acestea încă nenumărate altele. Dacă fiecare din însușirile Lui ar avea rang de ființă, cum nu va fi compus Cel simplu ? Dar a cugeta aceasta este tot ce poate fi mai fără judecată».

120. Ciril, cel înțelept în cele dumnezeiești, arată pe larg că deși Fiul este după lucrare viață și se zice că are viață ca unul ce ne face vii și este viața celor vii, nu este

neasemenea cu Tatăl nici în această privință, căci și Acesta dă viață. Dar el voind, pe lîngă aceasta, să mai arate că deși Fiul este și se spune că are viață nu pentru altul, ci în chip cu totul desfăcut și dezlegat, nici în această privință nu este neasemenea cu Tatăl. Căci cînd nu numim pe Dumnezeu viață, ca pe Cel ce ne face vii, ci cu totul dezlegat și desfăcut, atunci numim ființa Lui, plecînd de la lucrarea care-I aparține Lui după fire. La fel face cu înțelepciunea, cu bunătatea și cu toate celelalte. Deci voind să arate aceasta, Ciril zice : «Căci atunci cînd spunem că Tatăl are viață întru Sine (Ioan XIV, 11) numim viață pe Fiul, Care e altul decît Tatăl numai după ipostas, dar nu și după viață. De aceea nici nu se cugetă vreo compunere sau vreo dublare în legătură cu El. Și cînd zicem iarăși că Fiul are viață întru Sine, înțelegînd viața cea dezlegată, numim pe Tatăl. Căci fiind viață nu pentru altul, ci în chip dezlegat, în Sine, Tatăl și Fiul sînt Unul într-Altul. Pentru că Însuși Fiul a zis : «Eu sînt întru Tatăl și Tatăl întru Mine» (Ioan XIV, 10). Prin acestea dumnezeiescul Ciril a arătat că viața din Tatăl, adică Fiul, este și nu este altceva decît Tatăl. Dar cei ce zic că viața din Fiul nu este nimic altceva decît Însuși Tatăl, și aceeași întru toate cu El, nedeosebindu-se întru nimic de El, și aduc în sprijin aceste cuvinte ale lui Ciril, se alipesc nu de dogmele cuviosului Ciril, ci de cele ale lui Sabelie, cînd susțin că această viață este Cel Unul-Născut din Tatăl.

121. Dar a aduce pe dumnezeiescul Ciril împotriva lui însuși, cînd el scrie contra celor potrivnici, cum nu le va prilejui cea mai mare osîndă ? Căci a spune acum aceasta, acum aceea și amîndouă lucrurile a le socoti adevărate e propriu oricărui teolog binecinstitor. Dar a grăi cele potrivnice sie însuși nu face nimeni dintre cei ce au minte. Sfîntul Ciril a zis întîi cu dreptate că Fiul are viață după fire și pe ea o dă celor ce cred în El, arătînd prin

aceasta că nu numai ființa lui Dumnezeu, pe care nu o primește nimeni, dar și lucrarea după fire se zice viața Lui și pe aceasta au primit-o după har cei ce au fost făcuți vii de El. Iar prin aceasta se și mîntuiesc prin El, adică se fac nemuritori după Duh cei ce nu viețuiau înainte după Duh. (Căci pot fi înviați unii care au ajuns morți cu un mădular, sau cu tot trupul). Dacă e așa, cum ar putea, după aceea, cel ce a arătat acestea așa de bine și de limpede să desființeze această lucrare dumnezeiască și să numească viață, ființa lui Dumnezeu ? Numai cei ce forțează cuvintele sfîntului pot susține aceasta, bîrfindu-l fără minte.

122. Nu numai Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, ci și Duhul Sfînt e numit de sfinți lucrare și putere, dar ca unul ce are neschimbat aceleași puteri și lucrări ca și Tatăl. Fiindcă Dumnezeu se numește, după marele Dionisie, și putere, ca unul ce are de mai înainte în Sine și întrece toată puterea. De aceea cînd unul din aceștia doi se numește putere sau lucrare, avea să subînțelegem că sînt în ipostas. Așa zice și Vasile cel Mare întru toate : «Duhul Sfînt este putere sfințitoare în ființă, în existență și în ipostas». Dar spunînd în *Tratatul despre Duhul Sfînt* că nu toate lucrările sînt în ipostas, e vădit că le-a deosebit pe acestea și de făpturi. Căci cele ce sînt de la Duhul Sfînt ca ipostatice, sînt făpturi. Fiindcă Dumnezeu a creat ființe cu însușiri [787].

123. Teologia negativă nu se împotrivește celei afirmative și nu o desființează, ci arată că cele spuse afirmativ despre Dumnezeu sînt adevărate și evlavios spuse. Dar Dumnezeu nu le are pe acestea ca noi. De pildă

787. Lucrarea lui Dumnezeu nu e ipostas, ci în ipostas, nu e ființă, ci în ființă, nu e de sine subzistentă, ci subzistentă în ființă, sau în ipostas (ἐνούσιος, ἐνυπόστατος, ἐνύπαρκτος). Dar Vasile cel Mare, arătînd că nu toate lucrările sînt în ipostas, a arătat că unele sînt create. Sau ele sînt de sine ca făpturi.

Dumnezeu are cunoştinţa celor ce sînt (a făpturilor). Noi deasemenea o avem pe a unora. Dar noi, ca a acelor ce sînt şi au fost făcute. Dumnezeu însă nu ca a celor ce sînt şi au fost făcute. Căci le-a cunoscut nu mai puţin şi înainte de facerea lor. Drept aceea cel ce spune despre Dumnezeu că nu cunoaşte cele ce sînt ca cele ce sînt, nu se împotriveşte celui ce zice că Dumnezeu cunoaşte cele ce sînt, şi întrucît sînt le cunoaşte. Este însă şi în teologia afirmativă un înţeles propriu teologiei negative. De pildă cînd zice cineva că toată cunoştinţa se îndreaptă spre un obiect oarecare, sau spre un conţinut de cunoscut, dar cunoştinţa lui Dumnezeu nu se îndreaptă spre nici un obiect, nu neagă primul lucru, întrucît Dumnezeu nu cunoaşte cele ce sînt (făpturile) ca cele ce sînt, şi nu are cunoştinţa celor ce sînt (a făpturilor), ca noi. În felul acesta se spune despre Dumnezeu şi că nu este, dar în înţeles de depăşire. Iar cel ce zice aceasta, o face ca să arate că cei ce zic că Dumnezeu este nu zic bine, se dă pe faţă că nu se foloseşte în înţeles de depăşire de teologia negativă, ci în înţeles de lipsă, adică în înţelesul că Dumnezeu nu există nicidecum. De acest prisos de necredinţă pătimesc şi cei ce încearcă, vai, prin teologia negativă să arate că Dumnezeu nu are şi fiinţă şi lucrare necreată [788].

788. În teologia negativă este un înţeles afirmativ. De exemplu, cînd se spune că Dumnezeu nu cunoaşte cele ce sînt, se spune ceva afirmativ. Căci le cunoaşte mai presus de ceea ce sînt, le cunoaşte în originea lor şi în adîncimea lor în Sine însuşi. Dar şi în teologia afirmativă este un înţeles negativ, sau propriu teologiei negative. Căci cînd spunem că Dumnezeu cunoaşte cele ce sînt în Sine, spunem că nu le cunoaşte ca cele ce sînt, adică nu le cunoaşte ca noi. Astfel cunoştinţa Lui afirmativă, depăşind pe a noastră, are un înţeles propriu teologiei negative. În felul acesta se mai poate spune atît că Dumnezeu nu este, cît şi că este, dar în sens de depăşire a existenţei aşa cum nu e proprie nouă. Dar cel ce se foloseşte de expresia unor părinţi că Dumnezeu nu este, ca să nege pur şi simplu existenţa lui Dumnezeu, sau ca de un argument împotriva celor ce zic că Dumnezeu este, se dau pe faţă ca nefolosind expresia că Dumnezeu nu este în înţeles de depăşire. De această

Noi însă le primim cu dragoste pe amîndouă ca pe unele ce nu se desființează între ele, întărind pe fiecare din ele prin cealaltă în înțelesul binecredincios.

124. Pentru a surpa desăvîrșit toate aiurelile potrivnicilor și a dovedi lărgimea nebuniei lor, socotesc că ajunge un scurt cuvînt de la părinți : «E fără de început, zice, și început», sau : «Este un Dumnezeu împreună cu începutul și nu se înlătură începutul prin aceea că e început al neînceputului» [789]. Căci nu este fire a Acestuia începutul, precum nici a Aceluia neîncepătoria. Căci acestea sînt

necredință se dovedesc că suferă și cei ce se folosesc de negarea fie a ființei, fie a lucrării lui Dumnezeu, fie a amîndurora nu în sens de depășire, ca să conteste că Dumnezeu are și ființă și lucrare necreată.

789. Acestea se pot referi la Tatăl. Tatăl e fără de început și început (al Fiului). Sau : Tatăl nu-Și pierde însușirea de început prin aceea că are împreună cu însușirea de început și pe aceea de neînceput. Dar toate acestea se pot referi și la Fiul, sau la Tatăl și Fiul împreună. Tatăl este început al neînceputului, dar din alt punct de vedere este fără de început. Iar Fiul are ca început pe Tatăl și cu toate acestea este veșnic, deci fără de început. Sau Fiul este un Dumnezeu împreună cu începutul. Dar în alt înțeles se folosește cuvîntul început și neînceput la Fiul și în altul la Tatăl. Aceste însușiri exprimă relații între Tatăl și Fiul, nu firea lor comună. Căci în acest caz nu s-ar mai aplica în mod deosebit Tatălui și Fiului. Nici Tatălui nu-I este fire faptul de a fi început al Fiului, nici Fiului nu-I este fire faptul de a fi un început (în Tatăl). Firea este altceva decît acestea, care sînt însușiri ipostatice. Termenul «neînceput» folosit pentru Fiul exprimă o însușire ființială Lui, dar folosită pentru Tatăl nu exprimă *numai o însușire ființială, de aceea nici Fiul nu e fără de început* numai în sensul în care e Tatăl. Căci în acest caz nu s-ar mai deosebi Tatăl și Fiul. Deci chiar cînd folosim termenul neînceput pentru unul și altul, exprimăm și niște nuanțe deosebitoare. De aceea nu exprimă nici el ființa, ci o însușire a ființei, care subzistă în două, respectiv în trei ipostasuri deosebite. Dar în relația creatoare și proniatoare cu lumea, Tatăl și Fiul sînt un singur Dumnezeu și Domn, un singur început al ei, dar în Sine fără de început, un început în timp, nu în afară de timp cum e Tatăl al Fiului, dar în Sine fără de început printr-o însușire a ființei lor comune. Dar nici în această relație cu lumea nu se șterg deosebirile lor personale, sau relațiia reciprocă între Tatăl și Fiul, fără a se confunda cele două feluri de relații între ele. Aceasta arată din nou că relațiile și însușirile sînt multiple și deci nu sînt una cu firea.

în jurul firii, nu firea însăşi. Aşadar ce urmează ? Fiindcă începutul şi neîncepătoria nu sînt firea, ci în jurul firii, va zice cineva că acestea sînt tăiate ? Va spune aceasta numai dacă a înnebunit. Iar dacă acestea sînt necreate, fiind însuşiri ale firii lui Dumnezeu, urmează că Dumnezeu este compus ? Nicidecum. Căci nu se despart de firea dumnezeiască. Dar dacă însuşirile fireşti ale lui Dumnezeu sînt fire, atunci, pe lîngă alţi părinţi, şi marele Ciril ne învaţă că Dumnezeirea este compusă. Tu însă citeşte cele ale marelui Vasile şi cele scrise de fratele său, care cugetă frăţeşte cu acela, împotriva lui Eunomie. Căci acolo vei afla cum sînt de un cuget cu Eunomie potrivnicii şi vei avea limpede dovezile împotriva lor.

125. Eunomienii socotesc că fiinţa Tatălui şi a Fiului nu este aceeaşi. Căci socotind că tot ce se zice despre Dumnezeu se zice după fiinţă, ei susţin că, deoarece între a naşte şi a se naşte este deosebire, şi fiinţele lor sînt deosebite. Iar potrivnicii de acum susţin că nu este Acelaşi Dumnezeu, Care are şi fiinţă dumnezeiască şi lucrare dumnezeiască. Căci socotind că tot ce se zice despre Dumnezeu este fiinţă şi negînd orice deosebire între fiinţă şi lucrarea dumnezeiască, prin aceasta socotesc că sînt mulţi şi feluriţi dumnezei. Şi pentru unii şi pentru alţii s-a arătat însă că nu tot ce se zice despre Dumnezeu se zice după fiinţă, ci se zice şi despre raportul Lui cu altceva, adică cu ceva ce nu este El însuşi. De pildă numele de Tată I se dă în raport cu Fiul. Căci Fiul nu este Tată. Iar Domn, în raport cu creaţia slujitoare. Căci Dumnezeu stăpîneşte peste cele din timp şi din veac şi peste veacurile înseşi. Iar a stăpîni este o lucrare necreată a lui Dumnezeu ce se deosebeşte de fiinţă, ca una ce este numită în raport cu altceva, care nu este El însuşi [790].

---

790. Şi aci ca şi în alte locuri, sfîntul Grigorie Palama vede în lucrările lui Dumnezeu relaţiile Lui cu altceva (πρός τι ὅπερ αὐτος οὐκ ἔστιν ἀναφορικῶς λεγόμενον). Făcînd abstracţie de cele ce reprezintă relaţiile interipostatice în Dumnezeu, lucrările Lui sînt deci relaţiile cu lumea

126. Eunomienii zic că tot ce se spune despre Dumnezeu este ființă, ca să dogmatizeze că faptul nenașterii este ființă și ca în felul acesta pe Fiul întrupat ce se deosebește de Tatăl, să-L coboare, după părerea lor, la treapta de făptură. Iar pricina pentru o astfel de faptă zic că este aceea ca să nu fie doi dumnezei, primul, cel nenăscut, iar al doilea, cel născut. Urmînd acelora și potrivnicii de acum spun că tot ce se zice despre Dumnezeu este ființă ca să coboare la făptură în chip necredincios lucrarea nedespărțită, dar deosebită de ființa lui Dumnezeu, ca una ce e din aceea, dar se dă spre împărtășire făpturilor. (Căci toate se împărtășesc de pronia ce izvorăște din dumnezeire a toate cauzatoare). Iar pricina faptei acesteia zic că este aceea ca să nu fie două dumnezeiri : ființa întreit ipostatică, mai presus de nume, de cauză și de împărtășire, și lucrarea lui Dumnezeu care vine din aceea și se lasă împărtășită și numită. Aceștia nu văd că precum Dumnezeu și Tatăl se zice Tată în raport cu Fiul Său și are în chip necreat însușirea de a fi Tată, chiar dacă Tată nu înseamnă ființa, așa are Dumnezeu în chip necreat și lucrarea, deși lucrarea se deosebește de ființă. Noi cînd zicem o singură Dumnezeire, zicem toate cîte este Dumnezeu, deci și ființa și lucrarea. Prin urmare aceia sînt cei ce taie cu necredință Dumnezeirea cea una a lui Dumnezeu în create și necreate.

127. Accident este ceea ce se ivește și dispare. Astfel vedem și accidente nedespărțite. Accident este și ceea ce aparține cuiva în chip firesc, întrucît se mărește și

---

creată. Aci ar putea fi punctul de unde s-ar putea porni la o reconciliere între teologia catolică și cea răsăriteană în chestiunea dacă se poate vorbi la Dumnezeu nu numai de ființă, ci și de lucrări reale, în sensul exprimat de Palama. Căci și teologia catolică spune că însușirile lui Dumnezeu sînt raporturile lui Dumnezeu cu lumea creată. Ar trebui doar ca teologia catolică să nu socotească aceste însușiri proiectate numai de lume asupra unei ființe pasive a lui Dumnezeu, ci să vadă și pe Dumnezeu avînd un rol activ în relația Sa cu lumea. Necreată ar fi atunci partea pe care o dă Dumnezeu în aceste relații variate.

scade. De pildă cunoștința în sufletul rațional. Dar în Dumnezeu nu este nimic de felul acesta, fiindcă El rămîne cu totul neschimbat, din care pricină nimic nu se socotește la El accident. Cu toate acestea nu tot ce se zice despre Dumnezeu înseamnă ființă. Căci se zic și cele în raport cu altceva. Acestea arată raportul față de altceva, dar nu ființa. De felul acesta este la Dumnezeu și lucrarea dumnezeiască. Deci ea nu e nici ființă, nici accident, deși e numită accident de teologii care arată numai aceea că ea este în Dumnezeu, dar nu este ființă [791].

128. Mai e de spus că lucrarea dumnezeiască, deși e accident, cum se zice, e contemplată în Dumnezeu și nu dă naștere compoziției. Aceasta ne învață și Grigorie cel cu numele de Teologul, scriind despre Duhul Sfînt : «Duhul Sfînt e sau din cele ce stau de sine, sau din cele contemplate în altceva. Dintre acestea, cele dintîi sînt numite ființă de cei pricepuți în acestea, iar cele de al doilea, accident. Dacă ar fi accident, ar fi lucrarea lui Dumnezeu. Căci ce ar fi altceva ? Sau a cui ? Căci Acesta nu primește compoziție. Deci zice fățiș că dacă este dintre cele contemplate în Dumnezeu și de aceea nu e ființă, ci e accident, și se numește Duh, nu poate să fie altceva decît lucrarea lui Dumnezeu. Căci aceasta a arătat-o zicînd : «Căci ce ar fi altceva, sau al cui ?». Pregătind de

791. Accident e ceea ce acum este, acum nu mai este. Lucrarea lui Dumnezeu, deși nu e permanent aceeași (de exemplu, lucrarea creatoare), nu e totuși accident, pentru că Dumnezeu ar putea să o manifeste oricînd ar voi, avînd o bază în ființa Lui. La făpturi însă nu depinde de ele să revină la anumite stări și lucrări (persoanele pot totuși în oarecare fel), ci de împrejurări, într-o anumită măsură, independente de ele. Lucrările lui Dumnezeu depind însă totdeauna numai de voința Lui, chiar dacă i se face uneori și opoziție, căci aceasta e tolerată de El. Deci lucrarea lui Dumnezeu, deși poate fi numită accident, întrucît e relație și se orientează după cele cu care intră în relație, nu e totuși accident în sensul în care sînt accidente lucrările și stările creaturilor. Ea e accident numai întrucît nu e ființa Lui, dar nu e accident în sensul obișnuit, întrucît e în ființa Lui, sau provine exclusiv din ea.

mai înainte pe cititori să înţeleagă că nu e nimic altceva, nici calitate, nici cantitate, nici altceva din cele asemenea care pot fi contemplate în Dumnezeu, ci numai lucrare, adaugă : «Căci Acesta nu primeşte compoziţie». Cum nu primeşte compoziţie lucrarea contemplată în Dumnezeu ? Fiindcă singur El are lucrarea desăvîrşit nepasivă, lucrînd numai, dar nu şi pătimind în ea, nici devenind, nici schimbîndu-se [792].

129. Puţin mai sus Teologul a înfăţişat această lucrare şi ca necreată, deosebind-o şi opunînd-o făpturii. Căci zice : «Dintre înţelepţii din vremea noastră, unii au socotit Duhul făptură, alţii lucrare, iar alţii Dumnezeu». El numeşte aci Dumnezeu ipostasul însuşi. Înfăţişînd apoi lucrarea ca opusă făpturii, a arătat limpede că nu este făptură. Iar mergînd ceva mai departe, a zis de această lucrare că este mişcarea lui Dumnezeu. Cum nu va fi deci necreată mişcarea lui Dumnezeu ? Căci despre ea scrie şi purtătorul de Dumnezeu Damaschin, în capitolul 59 : «Lucrarea este, zice, mişcarea înfăptuitoare şi fiinţială a firii. Izvorul lucrării este firea, este firea de unde este lucrarea. Lucrul înfăptuit este lucrarea. Iar cel ce lucrează este Acel ce se foloseşte de lucrare, sau ipostasul» [793].

130. Teologul zice aici : «Dacă e lucrare, va fi lucrată şi nu va lucra, şi îndată ce va fi lucrată (isprăvită), o

792. Deci lucrarea lui Dumnezeu nu e accident în sens propriu, pentru că nu are nimic pasiv în ea, adică Duhul nu sufere nici o silă din afară în efectuarea ei, ca atare nici lucrarea Lui, nici El însuşi nu Se compune cu acel element din afară. Prin urmare neaducînd nici un element străin în Dumnezeu, lucrarea Lui nu produce compoziţie în Dumnezeu, deci nu e propriu zis accident.

793. Sfîntul Ioan Damaschin face deosebire între izvorul lucrării (ἐνεργητικὸν) şi lucrarea (ἐνεργεηα). Lucrătorul pune în mişcare izvorul lucrării (sau fiinţa). Acest sfînt arată preocuparea de a lămuri raportul între fondul eficient şi subiectul care îl pune în mişcare. Deci unde e lucrarea este şi subiectul lucrător, dar şi fondul eficient, sau izvorul lucrării.

va opri»[794]. Potrivnicii au înţeles şi au susţinut de aici că lucrarea dumnezeiască este creată. Căci n-au ştiut că şi despre cele necreate se spune că sînt lucrate, precum arată şi Teologul în altă parte scriind : «Dacă Tatăl este nume de lucrare, lucrătorul ei ar fi deofiinţimea». Iar purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice : «Hristos a şezut de-a dreapta Tatălui, lucrînd dumnezeieşte purtarea de grijă a tuturor». Dar nici faptul de «a fi oprită» nu se opune ca lucrarea să fie necreată. Căci lucrarea creatoare a lui Dumnezeu începe şi încetează, cum zice şi Moise că «Dumnezeu S-a odihnit de toate lucrurile pe care a început să le facă». Dar lucrarea creatoare pe care o începe şi o încetează Dumnezeu este o lucrare naturală şi necreată a lui Dumnezeu.

131. Dumnezeiescul Damaschin, după ce a zis că lucrarea este o mişcare înfăptuitoare şi fiinţială a firii, voind să arate că de o asemenea lucrare a zis Teologul, că e lucrată şi oprită, a adaus : «Trebuie să se ştie că lucrarea este o mişcare, şi ea e mai mult lucrată decît lucrează, cum zice Grigorie Teologul în «Cuvîntul despre Duhul Sfînt» : «Iar dacă este lucrare, e vădit că va fi lucrată şi nu va lucra, şi îndată după ce a fost lucrată o va opri». E vădit aşadar că cei ce cugetă cele potrivnice, dogmatizînd că lucrarea de care a vorbit aici Grigorie e creată, coboară nebuneşte la treapta de făptură însăşi lucrarea firească şi fiinţială a lui Dumnezeu, pe care sfîntul Damaschin, arătînd-o nu numai ca lucrată, ci şi ca lucrînd, a înfăţişat-o ca fiind necreată. Iar că acesta nu se deosebeşte aci de cel cu numele de Teologul, am arătat în «Cuvintele» mele pe larg[795].

794. Prin cuvîntul său, sfîntul Grigorie Teologul arată că lucrarea nu lucrează de sine, ci are un subiect. În lucrările lui Dumnezeu în noi, e activ deci Dumnezeu însuşi ca Persoană.

795. Faptul că lucrarea dumnezeiască are ipostasul ca lucrător, nu înseamnă că ea e pasivă. În lucrarea lucrată se arată însuşi subiectul ca lucrător. Dacă ea ar fi pasivă, ar fi despărţită de subiect. În realitate

132. Însușirile ipostatice sînt indicate în Dumnezeu fiind într-un raport unele cu altele, căci ipostasurile se deosebesc între ele, dar nu după ființă. Dar uneori e numit ca fiind în raport și cu creația. Căci nu se poate numi Prea Sfînta Treime și Tată, precum se numește Dumnezeu mai înainte de veci, fără de început, mare și bun. Căci nu fiecare dintre ipostasuri, ci numai unul dintre cele trei este Tatăl din Care sînt și la Care se referă celelalte. Dar în raport cu creația, fiindcă aceasta este un lucru al celor Trei, adus la ființă din nimic, și pentru cei făcuți fii prin harul comun dăruit de cei Trei, se numește Tată și Treimea. De pildă : «Domnul Dumnezeul tău este un Domn» (Deut. VI, 4), sau : «Tatăl nostru cel din ceruri» înfățișează Sfînta Treime, ca un Domn și Dumnezeu al nostru și ca Tată al nostru, Care ne naște prin harul Său. Dar în raport cu Fiul cel de o ființă, numai Tatălui i se zice Tată. Și Lui i se zice și început, în raport cu Fiul și cu Duhul. Dar Tatăl e numit și în raport cu zidirea începută, dar ca Stăpîn și Creator al tuturor. Cînd deci Tatăl este numit început în raport cu creația, început este și Fiul ; dar nu sînt două începuturi (principii), ci unul. Deci în sens de relație i se zice și Fiului început (principiu) în raport cu creația, precum i se zice și Stăpîn față de cele slujitoare. Prin urmare Tatăl și Fiul cu Duhul sînt față de creație un singur început (principiu) și un singur Stăpîn, un singur Creator, un singur Dumnezeu și Tată, un singur Cîrmuitor, Supraveghetor și toate celelalte. Iar dintre toate acestea, nici una nu este ființă. Căci nu s-ar zice în raport cu altceva dacă ar fi ființa Lui [796].

---

nu se poate despărți între subiectul lucrător și lucrarea Lui. Tocmai de aceea a declara lucrarea subiectului dumnezeiesc creată, înseamnă a-L face pe El însuși creat.

796. Se pare că sfîntul Grigorie Palama consideră că ține de însăși ființa lui Dumnezeu să fie spre ceva, dar spre ceva în interiorul ei interpersonal. Căci altfel n-ar exista ca Tată, ca Fiu și ca Duhul Sfînt. Și pe această structură a ei de a fi spre ceva în ea însăși se întemeiază

133. Poziţii, deprinderi, locuri şi timpuri şi tot ce e de felul acesta nu se spun la Dumnezeu în înţeles propriu, ci în înţeles împrumutat (metaforic). Dar a face şi a lucra, numai despre Dumnezeu se poate spune în chipul cel mai adevărat [797]. Căci numai Dumnezeu face. Iar El nu devine şi nu pătimeşte cît priveşte fiinţa Lui. Şi singur face fiecare lucru prin toate. Singur creează din cele ce nu sînt nicidecum, avînd lucrarea cea atotputernică, prin care e şi numit un raport cu lumea şi are lucrările în

---

faptul de a putea fi şi spre ceva din afară de ea (dar acest ceva din afară devine, prin faptul că Dumnezeu intră în relaţie cu el, într-o anumită măsură, interior Lui), se întemeiază faptul de a putea crea, adică de a crea şi desăvîrşi o creatură, realizînd şi cealaltă formă posibilă a capacităţii Lui de a fi «spre ceva». Altfel ar rămîne închis într-un fel de existenţă panteistă. Realitatea creaturii e deci semnul doveditor al faptului că Dumnezeu are caracter personal, fără ca acest caracter să I-l dea creatura însăşi. Faptul de a putea crea înseamnă că Dumnezeu are un caracter personal. Creatura îşi are temeiul în caracterul trinitar al lui Dumnezeu. De aceea spune sfîntul Grigorie Palama că dacă Dumnezeu nu e în trei ipostasuri nu e nici Creator şi Stăpîn al tuturor. Urcînd pînă la fiinţa lui Dumnezeu categoria lui «spre ceva» (πρός τι), sfîntul Grigorie Palama vede în faptul că chiar în interiorul fiinţei divine există acest «spre ceva», un temei suprem pentru faptul că nimeni şi nimic nu e pentru sine, ci pentru altele şi pentru alţii. Fiinţa divină nu e pentru nimic altceva din afară decît datorită faptului că e tripersonală, că e deci pentru altul în interiorul ei. Datorită acestui fapt, şi creaturile sînt unele pentru altele, dar şi pentru Cineva care e mai presus de ele, anume pentru Cel care creîndu-le a realizat «spre ceva» al Său cu ele şi le-a imprimat prin aceasta şi lor un «spre ceva» cu El. Dacă Dumnezeu numai realizînd şi cu creaturile al Său «spre ceva» îl realizează pe acesta în ambele forme posibile, creaturile numai realizînd al lor «spre ceva» şi cu ceea ce e în afară de cercul lor, realizează în mod perfect al lor «spre ceva» depăşind închisoarea cercului lor în mod real.

Ceea ce a spus sfîntul Grigorie Palama aci e ultima întemeiere a relaţiei între persoane şi între ele şi orice altceva chiar în fiinţa divină.

797. Lui Dumnezeu trebuie să I se recunoască cu atît mai mult lucrarea, cu cît numai El lucrează prin excelenţă şi nu are nimic pasiv în El. El este actus purus. Dar aceasta nu înseamnă lipsa unui sau unor subiecte care lucrează şi a unui fond din care izvorăşte lucrarea, în care e dată capacitatea lucrării voluntare. Căci dacă n-ar fi o lucrare de bună voie, ea ar fi pasivă, chiar dacă ar apărea ca eficientă.

puterea Sa. Căci El nu poate pătimi nicidecum ceva în firea Sa. Dar poate adăuga ceva făpturilor dacă vrea. A avea în potență pătimirea și trebuința de a primi ceva după ființă, ține de neputință. Dar a avea puterea de a face și a adăuga făpturilor ceva cînd vrea, ține de tăria dumnezeiască și atotțiitoare [798].

134. Toate cele ce sînt (creaturile) se recapitulează în zece categorii : ființă, calitate, cantitate, spre ce (relație), unde (locul), cînd (timpul), a face, a pătimi, a avea, a zăcea (a sta). Cele nouă din urmă sînt contemplate în ființă (în substanță). Așa fiind, Dumnezeu este ființă mai presus de ființă, în care singură se contemplă numai faptul de a fi spre ceva și a face, care nu aduc acesteia nici o compunere sau schimbare. Căci Dumnezeu face toate, nepătimind nimic după ființă. Căci este și Creator față de creație și început (principiu) și Stăpîn al zidirii căreia i-a dat început și care-I slujește Lui. Ba este și Tatăl nostru, născîndu-ne din nou prin har. Este însă și Tatăl față de Fiul, Care nu a început nicidecum în timp ; și e Fiu față de Tatăl ; și Duhul este purcesul Tatălui, împreună-veșnic cu Tatăl și cu Fiul, fiind toți trei de una și aceeași ființă. Iar cei ce zic că Dumnezeu este numai ființă, neavînd nimic ce se contemplă în ea, fac pe Dumnezeu să nu aibă nici puterea de a crea și de a lucra nici raportarea spre ceva. Dacă, deci, cel pe care-l socotesc ei Dumnezeu nu are acestea, nu e nici lucrare, nici Făcător și nu are nici lucrare. Și nu e nici început (obîrșie), nici Creator și Stăpîn ; nu e nici Tatăl nostru după har. Căci cum ar fi acestea, odată ce nu sînt contemplate în ființa Lui și odată ce El nu are puterea de a face și de a se raporta la ceva ? Ba se desființează și Cele trei ipostasuri ale Treimii, dacă nu se contemplă în ființa Treimii rapor-

798. Propriu-zis la El se reduce toată lucrarea în creație. El le face toate prin toate. Dacă creaturile pot lucra, aceasta o au tot de la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu s-ar comporta ca Cel ce privește pasiv vreo lucrare, ar fi un semn de oarecare neputință în El. El n-ar mai fi atotputernic.

tarea spre ceva. Iar dacă nu e în trei ipostasuri, nu e nici Stăpîn al tuturor, nici Dumnezeu [799]. Așadar cei ce cugetă așa, asemenea celor potrivnici, sînt și fără Dumnezeu.

135. Dumnezeu are și ceea ce nu este ființă. Dar dacă nu este ființă, nu înseamnă că este accident. Căci ceea ce nu numai că nu dispare, dar nici măcar nu primește, sau sufere vreo oarecare creștere sau micșorare, nu poate fi numărat între accidente. Dar dacă aceasta nu este nici accident nici ființă, nu înseamnă că nu este dintre cele ce nu sînt nicidecum, ci există și există cu adevărat. Nu este accident, fiindcă este cu totul neschimbabil. Dar nu este nici ființă, căci nu este dintre cele ce subzistă de sine. De aceea i se zice de unii teologi și accident, arătînd numai atîta, că nu este ființă. Deci ce urmează ? Dacă fiecare dintre însușirile ipostatice și fiecare dintre ipostasuri nu e nici ființă nici accident la Dumnezeu, pentru aceasta este oare dintre cele ce nu sînt nicidecum ? Doamne ferește ! În același fel deci și lucrarea dumnezeiască a lui Dumnezeu nu e nici ființă, nici accident, dar pentru aceasta nu e dintre cele ce nu sînt nicidecum. Sau ca să spun ceea ce socotesc toți teologii : Dacă Dumnezeu face ceva prin aceea că voiește, dar nu numai prin aceea că are o anumită fire, urmează că altceva este a voi și altceva a avea o anumită fire. Iar dumnezeiască. Deci ce vom zice ? Fiindcă voia la Dumdacă e așa, voia dumnezeiască este altceva decît firea nezeu este altceva decît firea și nu este ființă, nu există ea nicidecum ? În nici un caz nu ! Ci este, și este a lui Dumnezeu, Care nu are numai ființă, ci și voință, după care face, fie că vrea cineva să o numească accident, ca

799. Chiar lucrările Lui reale Îl arată pe Dumnezeu existînd în ipostasuri, adică existînd real, prin faptul că e spre ceva în interiorul Lui și spre ceva creat. Căci dacă ființa Lui nu le-ar avea pe acestea, n-ar fi spre nimic, n-ar lucra, deci n-ar fi Subiect (respectiv trei) care lucrează și se manifestă. Ființa aceasta ar fi neipostatică, adică ireală, sau simplu cugetată. Prin lucrări, deci prin faptul că e persoană sau persoane, există și Îl trăim pe Dumnezeu ca real.

una ce nu este fiinţă, fie nici accident, ca una ce nu suferă nici o compunere sau schimbare. Aşadar Dumnezeu are şi ceea ce este fiinţă şi ceea ce nu este fiinţă, chiar dacă aceasta nu e numită accident, adică are voinţă şi lucrare dumnezeiască.

136. Fiinţa, dacă nu are o lucrare ce se deosebeşte de ea, va fi cu totul inconsistentă şi numai o plăsmuire a cugetării. Căci omul, aşa zis *în genere,* nu cugetă, nu crede, nu vede, nu miroase, nu grăieşte, nu aude, nu se mişcă, nu răsuflă, nu mănîncă, şi, simplu grăind, nu are lucrare ce se deosebeşte de fiinţă şi nu se arată că este în ipostas. De aceea «omul în genere» este cu desăvîrşire inconsistent (inexistent). Dar omul care are lucrare firească deosebită de fiinţă, una sau mai multe, sau toate cîte le-am zis, se cunoaşte din ele că este în ipostas şi nu este inconsistent. Iar fiindcă aceste lucrări nu se văd numai la unul, ci la doi, la trei sau mai mulţi, se arată că omul este în nenumărate ipostasuri.

137. Dumnezeu, după dreapta credinţă a noastră, adică a Bisericii, întemeiată prin harul Său, are o lucrare firească ce-L arată pe El însuşi şi prin aceasta se deosebeşte de fiinţa Lui. Căci El preştie şi poartă de grijă de cele de jos, le crează, le susţine, le stăpîneşte, le preface după voia Sa, precum ştie. Prin aceasta se arată că este în ipostas, dar nu numai fiinţă neipostatică. Iar fiindcă toate aceste lucrări nu se contemplă numai într-un ipostas, ci în trei, Dumnezeu se cunoaşte prin ele ca existînd în trei ipostasuri. Potrivnicii însă, zicînd că Dumnezeu nu are o lucrare firească ce-L arată pe El, şi prin aceasta deosebită de fiinţa Lui, zic că Dumnezeu nu este în ipostas şi fac pe Domnul, Cel în trei ipostasuri, cu desăvîrşire neipostatic (inconsistent). Astfel covîrşesc într-atîta în rătăcire pe Sabelie Libianul, pe cît întrece necredinţa în răutate, dreapta credinţă [800].

800. Dacă lucrarea nu se deosebeşte de fiinţă, dacă fiinţa nu are o lucrare deosebită de ea, prin care fiinţa să fie indicată, prin care să se manifeste, ea nu se află nici în ipostasuri, care să dea prin lucrări sem-

138. Cele trei ipostasuri dumnezeiești nu au numai o lucrare asemănătoare, cum e la noi, ci cu adevărat una și după număr. Aceasta nu pot să o spună cei ce cugetă ale celor potrivnici. Fiindcă ei zic că Cele trei Ipostasuri nu au o lucrare comună necreată, ci că Ipostasurile sînt lucrări pe rînd ale Unuea din Ele, încît după ei, nu este o lucrare comună dumnezeiască. Deci nici astfel nu pot să spună că Cele trei Ipostasuri au o singură lucrare, ci desființînd pe rînd alt și alt Ipostas, se poate vedea că fac neipostatic pe Dumnezeu, Cel în trei Ipostasuri [801].

139. Cei cu sufletul bolnav de această opinie înșelătoare, numind creată lucrarea ce se deosebește de ființa lui Dumnezeu, socotesc că și lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, adică puterea Lui creatoare este creată. Dar nu poate crea și lucra cineva fără lucrare, precum nici exista nu poate fără existență. Deci precum cel ce zice că existența lui Dumnezeu este creată nu poate zice că Dumnezeu există în chip necreat, așa nu poate socoti cel ce numește lucrarea lui Dumnezeu creată, că El poate lucra și zidi în chip necreat.

140. Făpturi ale lui Dumnezeu sînt și se numesc, de cei ce cugetă binecredincios, nu lucrarea lui Dumnezeu, după aiurelile celor potrivnici (vai ce necredință !), ci rezultatele lucrării dumnezeiești. Căci dacă făpturile ar fi

---

nul existenței reale a ființei. Deci o astfel de ființă nici nu există în mod real.

801. Dacă Cele trei Ipostasuri nu au o lucrare comună, ci Ipostasurile sînt lucrări succesive ale Unui singur Ipostas, prin aceasta se desființează Ipostasurile dumnezeiești în general, căci nu se mai recunoaște o relație în interiorul dumnezeirii (un «spre ceva»), iar fără aceasta nu se poate dovedi nimic ca existînd. Dumnezeu devine astfel ceva inconsistent, sau simplu cugetat, plăsmuit. Fiecare Ipostas trebuie să aibă lucrare, trebuie să manifeste existența reală a ființei prin lucrare. Dar la Dumnezeu lucrarea aceasta trebuie să fie comună, pentru că și ființa e comună. Altfel se despart Ipostasurile și se desființează unitatea de ființă a lui Dumnezeu, sau se desființează Treimea Ipostasurilor, ființa dumnezeiască rămînînd o simplă abstracție.

lucrarea, ele ar fi sau necreate (o, ce nebunie !), ca unele ce ar exista înainte de a se fi creat, sau Dumnezeu n-ar avea lucrare înainte de făpturi (o, ce credinţă rătăcită !) Dar Dumnezeu fiind lucrător şi atotputernic din veci, făpturile, ori cum s-ar numi, nu sînt lucrarea lui Dumnezeu, ci cele săvîrşite sau rezultatele lucrării. Iar lucrarea lui Dumnezeu este, după teologi, necreată şi împreunăveşnică cu Dumnezeu.

141. Nu lucrarea se cunoaşte din fiinţă, ci fiinţa se cunoaşte din lucrare. Dar se cunoaşte că este, nu însă şi ce este. De aceea şi Dumnezeu se cunoaşte, după teologi că este, nu din fiinţă, ci din pronia Sa. Deci lucrarea se deosebeşte de fiinţă şi prin aceasta, anume că lucrarea este ceea ce face cunoscut, iar fiinţa, ceea ce se cunoaşte prin lucrare că este. Dar apărătorii rătăcirii, silindu-se să ne convingă că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, se silesc, desfiinţînd aceea prin ce Dumnezeu se cunoaşte, să ne convingă că nu cunoaştem că Dumnezeu există, precum nu cunosc nici ei. Iar cel ce nu cunoaşte aceasta, este cel mai fără Dumnezeu şi mai lipsit de minte.

142. Cînd aceştia zic că Dumnezeu are lucrare, dar ea nu se deosebeşte nicidecum de fiinţa dumnezeiască, încearcă să-şi umbrească rătăcirea lor şi să zăpăcească şi să amăgească în chip înşelător (sofistic) pe ascultători. Căci aşa făcea şi Sabelie Libianul, zicînd că Dumnezeu şi Tatăl are şi Fiu, dar Acesta nu se deosebeşte întru nimic de El. Precum deci acela a fost vădit zicînd pe Tatăl, fără Fiu, întrucît nega deosebirea dintre Ei după ipostas, aşa aceştia, zicînd că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, se vădesc acum cugetînd pe Dumnezeu, ca neavînd cîtuşi de puţin lucrare. Căci dacă acestea nu se deosebesc întru nimic, Dumnezeu nu are nici pe «a face», nici pe «a lucra». Căci, după teologi, nu poate lucra cineva fără lucrare, precum tot după ei, nu poate exista fără existenţă. Iar că lucrarea dumne-

zeiască se deosebeşte, pentru cei ce cugetă sănătos, de fiinţa dumnezeiască, e vădit şi prin aceasta. Lucrarea săvîrşeşte prin lucrare ceva ce nu este lucrătorul. Căci Dumnezeu lucrează şi face făpturile. El însă e necreat. Iar a se raporta la ceva, însemnează totdeauna a se raporta la altceva. Căci Fiul se zice în raport cu Tatăl. Tatăl însă nu este niciodată Fiu al Tatălui. Deci precum raportarea la ceva nu se poate să nu se deosebească de fiinţă, sau să nu se contemple în fiinţă, ci să fie fiinţă, aşa nici lucrarea nu e cu putinţă să nu se deosebească de fiinţă, ci să fie fiinţă, chiar dacă nu le place celor potrivnici.

143. Vasile cel Mare, vorbind în capitolele lui silogistice despre Dumnezeu, zice că lucrarea nu e nici cel ce lucrează, nici ceea ce e lucrat (săvîrşit). Aşadar lucrarea nu este nedeosebită de fiinţă. Iar dumnezeiescul Ciril, vorbind şi el despre Dumnezeu, zice că «a face» ţine de lucrare, iar «a naşte» de fire. Iar firea şi lucrarea nu sînt acelaşi lucru. La rîndul său purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice că naşterea este lucru al firii dumnezeieşti, iar creaţia, lucru al voinţei dumnezeieşti. În altă parte zice iarăşi tot el, în chip lămurit : «Altceva este lucrarea şi altceva izvorul lucrării ; lucrarea este mişcarea fiinţială a firii, iar izvorul lucrării, firea din care iese lucrarea». Aşadar în multe locuri dumnezeieştii părinţi, zic că lucrarea se deosebeşte de fiinţa dumnezeiască.

144. Fiinţa dumnezeiască este cu totul fără nume, fiindcă este mai presus de cugetare. Dar se numeşte din toate lucrările Sale, nici unul din nume nedeosebindu-se cînd e vorba de ea, după înţeles, de altul. Căci prin fiecare şi prin toate nu se numeşte nimic altceva decît ascunsul acela, care nu se cunoaşte nicidecum ce este. Dar cu referire la lucrări, fiecare din aceste nume are un înţeles deosebit. Căci cine nu ştie că a crea, a stăpîni, a judeca, a purta de grijă, a ne înfiia Dumnezeu prin harul Său se deosebesc între ele ? Deci cei ce zic că aceste lu-

crări dumnezeieşti naturale sînt create întrucît se deosebesc între ele şi de firea dumnezeiască, ce altceva fac decît coboară pe Dumnezeu la treapta de făptură ? Căci cele create, cele stăpînite, cele judecate şi, simplu, toate cele de felul acesta, sînt făpturile, iar nu Creatorul, Stăpînitorul şi Judecătorul, nici puterea de a judeca, de a stăpîni şi de a crea, care se contemplă în chip firesc în El.

145. Fiinţa lui Dumnezeu, precum este, după cuvîntătorii de Dumnezeu, cu totul fără nume, ca mai presus de nume, aşa este şi cu neputinţă de împărtăşit, fiind, după ei, mai presus de împărtăşire. Dar aceştia, care nu ascultă acum de învăţătura Duhului, dăruit prin sfinţii noştri părinţi, ne bîrfesc pe noi, care mărturisim împreună cu aceia, zicînd că, dacă lucrarea dumnezeiască se deosebeşte de fiinţa dumnezeiască şi dacă se contemplă peste tot ceva în fiinţa lui Dumnezeu, se produc mulţi dumnezei, sau Dumnezeu cel Unul devine compus. Ei nu ştiu că nu puterea de «a lucra» şi lucrarea, ci însuşirea de «a pătimi» şi pătimirea pricinuiesc compunerea. Dumnezeu, însă, lucrează nepătimind nimic, nici schimbîndu-Se. Aşadar nu e compus din pricina lucrării. Pe lîngă aceea Dumnezeu are şi referinţă faţă de ceva şi faţă de creaţie, ca Cel ce este Începutul (Principiul) şi Stăpînul ei. Dar pentru aceasta nu se numără împreună cu cele ce s-au făcut. A spune că sînt mulţi dumnezei, pentru că Dumnezeu are lucrare, chiar şi dacă fiinţa dumnezeiască şi lucrarea dumnezeiască sînt ale unui unic Dumnezeu, mai bine zis sînt Acelaşi Dumnezeu, este cu adevărat o aiureală a nebuniei lor.

146. După ce Domnul a spus către ucenicii Săi : «Sînt unii dintre cei ce stau aici care nu vor gusta moartea pînă nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere» (Marcu IX, 1), după şase zile, luînd pe Petru, pe Iacob şi pe Ioan şi urcîndu-se pe muntele Taborului, «le-a strălucit ca soarele şi veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina» (Matei XVII, 1—2). Căci aceia nu mai

puteau privi ; mai bine zis, nemaifiind în stare să caute la lumina aceea, au căzut cu fața la pămînt. (Matei XVII, 6). Totuși, după făgăduința Mîntuitorului, au văzut Împărăția lui Dumnezeu, lumina aceea dumnezeiască și tainică, pe care Grigorie și Vasile cel Mare o numesc dumnezeire. Cel dintîi zice : «Dumnezeirea ce s-a arătat pe munte ucenicilor este lumină și frumusețe a Celui cu adevărat puternic, dumnezeirea inteligibilă și contemplată a Lui» [802]. Vasile cel Mare zice : «Acea lumină este și frumusețe a lui Dumnezeu, contemplată numai de sfinți întru puterea Duhului dumnezeiesc» [803]. De aceea și zice iarăși : «Petru și fiii tunetului au văzut frumusețea Lui în munte, covîrșind strălucirea soarelui și s-au învrednicit să vadă cu ochii arvuna prezenței Lui» [804]. Iar Cuvîntătorul de Dumnezeu Damaschin, împreună cu Ioan cel cu Gură de Aur, au numit lumina aceea : raza naturală a dumnezeirii. Cel dintîi scrie : «Fiu născut fără de început din Tatăl are raza naturală fără de început a dumnezeirii și slava dumnezeirii se face slava trupului» [805]. Iar Cuvîntătorul de Aur zice : «Domnul S-a arătat pe munte mai strălucit decît Sine, dumnezeirea arătînd razele Sale».

147. Această lumină dumnezeiască și tainică, dumnezeirea și împărăția lui Dumnezeu, frumusețea și strălucirea firii dumnezeiești, vederea și bucuria sfinților în veacul fără de sfîrșit, raza și slava firească a dumnezeirii, ereticii cu mîncărime de limbă o numesc nălucă și făptură, iar pe cei ce nu pot suferi să hulească asemenea lor această lumină dumnezeiască și socotesc că Dumnezeu este necreat atît după ființă cît și după lucrare, îi pîrăsc,

802. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Omilia 40*, 6 ; P. G., XXXVI, 365 A. *Omilia 39* la sfîntul Botez, P. G., XXXVI, 364 B.

803. *Omilia la Psalmul 44*, V ; P. G., XXIX, 400 CD.

804. *Ibidem*.

805. Sfîntul Ioan Damaschin, *Cuv. la Schimbarea la față*, P. G., XCVI, 564 B.

bîrfindu-i că cred în doi dumnezei. Dar ruşineze-se ! Căci cu toate că e necreată şi lumina dumnezeiască, unul este Dumnezeul nostru într-o singură dumnezeire. Căci, precum s-a arătat pe larg mai sus, şi fiinţa necreată şi lucrarea necreată, adică harul dumnezeiesc şi lumina lui sînt ale unui singur Dumnezeu.

148. Ereticii rătăciţi spunînd, deci, cu îndrăzneală la Sinod că socotesc nălucă şi făptură, şi încercînd să stingă lumina dumnezeiască ce a strălucit din Mîntuitorul pe Tabor, şi fiind respinşi pe larg, dar nelăsîndu-se convinşi, au fost supuşi afurisirii şi anatemei scrise [806]. Căci ei hulesc venirea în trup a lui Dumnezeu [807] şi susţin nebuneşte că dumnezeirea lui Dumnezeu este creată, şi cît îi priveşte, fac făptură pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfîntul Duh. Căci dumnezeirea Celor Trei este una şi aceeaşi. Iar dacă zic că cinstesc dumnezeirea necreată, e vădit că susţin două dumnezeiri ale lui Dumnezeu, una creată şi alta necreată. Astfel rîvnesc să întreacă pe toţi rătăciţii şi răucredincioşii din vechime.

149. Altă dată, căutînd să acopere rătăcirea lor, zic că lumina care a strălucit pe Tabor, e şi necreată şi fiinţă a lui Dumnezeu, hulind şi în felul acesta în multe privinţe. Fiindcă acea lumină a fost văzută de apostoli, ei cugetă în chip rătăcit că fiinţa lui Dumnezeu se poate vedea. Dar să audă pe cel ce zice : «Nimenea n-a trăit cu adevărat, care să fi văzut sau să fi arătat cu graiul fiinţa sau firea lui Dumnezeu» (Ierem. XXIII, 18). Şi nu numai nimenea dintre oameni, dar nici dintre îngeri. Căci chiar şi serafimii cu şase aripi îşi acopăr feţele cu aripile înaintea luminii covîrşitoare ce iese de acolo (Isaia VI, 2). Deci odată ce suprafiinţa lui Dumnezeu nu a fost văzută de

806. E vorba de Sinodul din 1341.

807. Sfîntul Grigorie Palama a remarcat în mai multe rînduri că negarea lucrării necreate a lui Dumnezeu în făpturi implică în ea negarea întrupării. Trupul lui Hristos rămîne în acest caz alăturea de dumnezeirea Lui, dar nu e penetrat de ea.

nimeni niciodată, cînd ereticii zic că lumina aceea este tocmai acea suprafiinţă, mărturisesc că şi lumina aceea este cu totul nevăzută şi că nici fruntaşii apostolilor nu s-au învrednicit de vederea ei pe munte, nici Domnul nu a făgăduit-o cu adevărat acelora, nici nu spune adevărul cel ce zice : «Am văzut slava Lui» (Ioan I, 14). Căci fiind cu El în muntele cel sfînt şi priveghind, «Petru şi cei împreună cu dînsul au văzut slava Lui». Iar altul zice despre Ioan, ucenicul cel cu deosebire iubit de Hristos, că «a văzut pe munte însăşi dumnezeirea Cuvîntului descoperită». Deci au văzut, au văzut cu adevărat acea lumină necreată şi dumnezeiască, Dumnezeu rămînînd nevăzut, după ascunzimea Sa mai presus de fiinţă, chiar de-ar crăpa căpeteniile ereziei şi cei de un cuget cu ei.

150. Dar cînd îi întreabă cineva pe aceşti eretici, care spun că lumina aceea este fiinţa dumnezeirii : «Oare se vede fiinţa lui Dumnezeu ?», fiind siliţi, îşi descoperă viclenia, zicînd că au spus că acea lumină este fiinţă, fiindcă prin ea s-a văzut fiinţa lui Dumnezeu. Căci «fiinţa lui Dumnezeu se vede prin făpturi». Astfel nenorociţii prefac iarăşi în făptură lumina Schimbării la faţă a Domnului. De altfel prin făpturi nu se vede fiinţa, ci lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Deci în chip rătăcit şi într-un glas cu Eunomie zic şi aceştia că fiinţa lui Dumnezeu se vede prin făpturi. Astfel aiureala necredinţei lor are multe chipuri. Drept aceea trebuie să fugim de ei şi de împărtăşirea cu ei, ca de o hidră stricătoare de suflet şi cu multe capete, ca de o strîmbare cu multe chipuri a dreptei credinţe.

CUPRINS

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE

Pag.

Scurtă notă biografică 7

Cuvînt despre rugăciune al lui Nichifor din singurătate 11

MITROPOLITUL TEOLIPT AL FILADELFIEI

Viaţa şi scrierile 35

Cuvîntul lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, despre ostenelile vieţii călugăreşti 43

Al aceluiaşi Teolipt al Filadelfiei. Cuvînt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos 66

SFÎNTUL GRIGORIE SINAITUL

Viaţa lui 75

Scrierile lui Grigorie Sinaitul 85

Ale celui dintre sfinţi părintelui nostru Grigorie Sinaitul. Capete foarte folositoare în acrostih 91

Alte capete ale aceluiaşi 156

Despre prefacerea cea pătimaşă . . . . , 157

Despre prefacerea cea bună 158

A aceluiaşi : învăţătură cu de-amănuntul despre linişţire şi rugăciune, despre semnele harului şi ale amăgirii ; apoi despre deosebirea dintre căldură şi lucrare ; şi că fără povăţuitor, uşor vine amăgirea 159

Despre felul cum poate fi aflată lucrarea 161

Ale aceluiaşi : despre linişţire şi despre cele două feluri ale rugăciunii 171

Cum trebuie făcută rugăciunea ? 172

Despre răsuflare 174

Cum trebuie să cîntăm ? 175

Despre deosebirea dintre cei ce cîntă 175

Pag.

Împotrivirea lui (Grigorie Sinaitul) 176
Despre amăgire 180
Despre citire 181
Ale aceluiaşi : despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte 186
Despre felul cum trebuie ţinută mintea 187
Despre alungarea gîndurilor 188
Cum trebuie să se cînte 189
Despre mîncare 192
Despre amăgire şi despre alte multe lucruri 194

SFÎNTUL GRIGORIE PALAMA

Viaţa şi scrierile lui 205
Al sfîntului Grigorie Palama : cuvînt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune . . 223
Al aceluiaşi : cuvînt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie ; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfînta lumină 263
Din cuvîntul sfîntului Ioan Gură de Aur la întîiul mucenic Ştefan 373
A sfîntului Grigorie Palama : despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare 374

TOMUL AGHIORITIC

Ale sfîntului Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului, 150 capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire 424
Cuprinsul 526

FILOCALIA, Vol. VII

528 pagini, format 1/16 din 61×86. Dat la cules la 30 aprilie 1977. Bun de tipar la 31 august 1977. Apărut în 1977. Comanda nr. 162/1977

EDITURA ŞI TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE